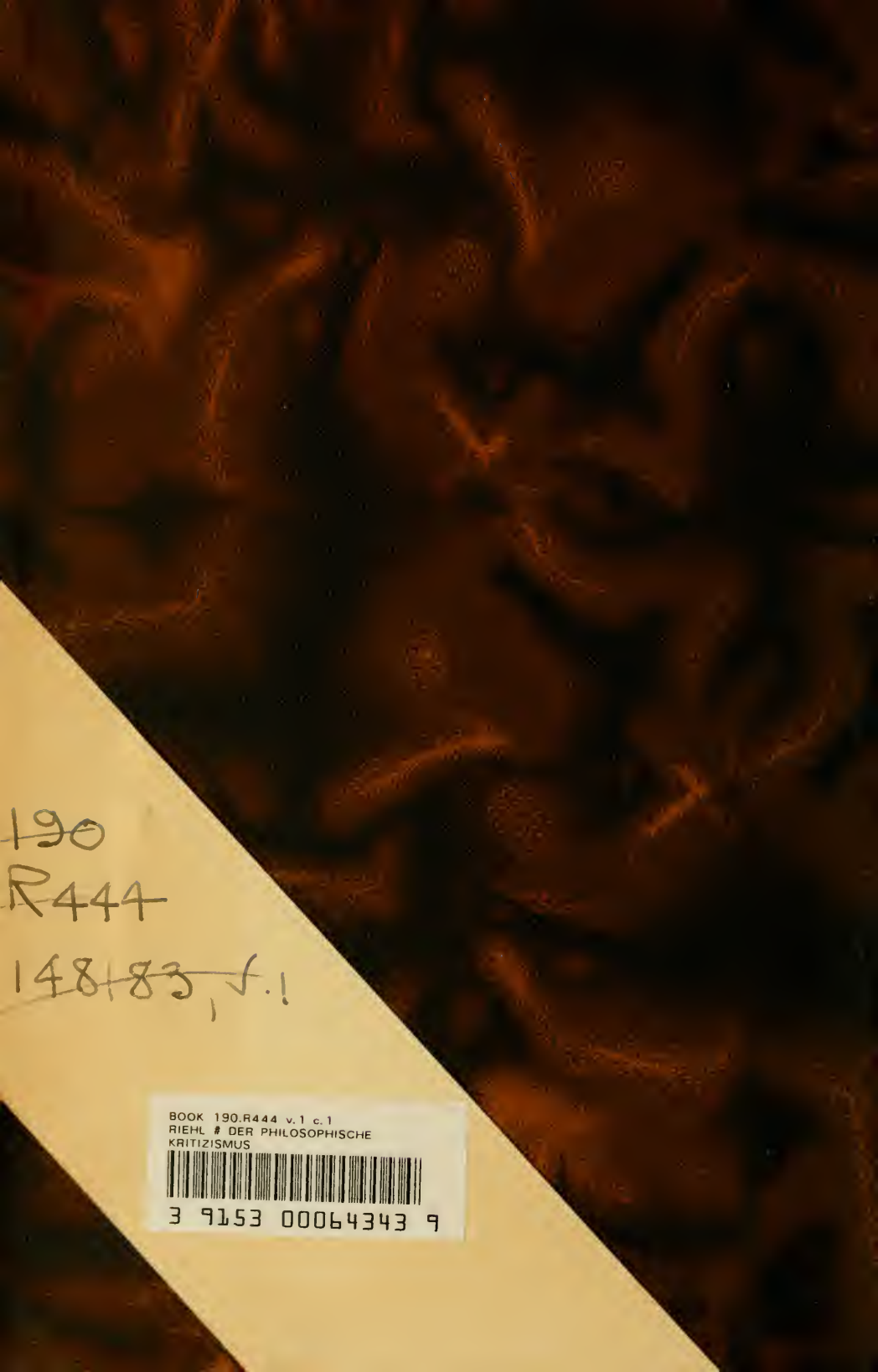
190
R444
148183 v.1

BOOK 190.R444 v.1 c.1
RIEHL # DER PHILOSOPHISCHE
KRITIZISMUS
3 9153 00064343 9

Date Due

Demco 293-5

1021

DER

PHILOSOPHISCHE KRITIZISMUS

GESCHICHTE UND SYSTEM

VON

ALOIS RIEHL

ERSTER BAND

GESCHICHTE DES PHILOSOPHISCHEN KRITIZISMUS

ZWEITE, NEU VERFASSTE AUFLAGE

LEIPZIG
VERLAG VON WILHELM ENGELMANN
1908

190
R444
v.1

Alle Rechte, besonders das der Übersetzung, vorbehalten.

Vorwort.

Aus der Arbeit an der zweiten Auflage dieser Schrift ist beinahe ein neues Buch erwachsen. Nicht viel mehr als ein Drittel des neuen Textes deckt sich mit dem alten. Die eingreifendsten Veränderungen haben die Kapitel über Locke und Hume erfahren. Auch dem philosophischen Entwicklungsgange Kants ist eine, verglichen mit der früheren, viel eingehendere Untersuchung gewidmet und die kritische Raum- und Zeitlehre findet sich jetzt so ausführlich dargestellt, dass der von ihr handelnde Abschnitt fast den Umfang eines besonderen Kapitels erreicht. Entsprechendes gilt von der Erörterung des Problems der Kritik.

Unverändert, unerschüttert ist nur der Standpunkt der früheren Schrift geblieben. Die schon dort begründete Auffassung des Sinnes und der Richtung der Kritik der reinen Erkenntnis, oder Vernunft ist durch die inzwischen durch Benno Erdmann, Reicke, A. Stern erschlossenen Quellen nur noch verstärkt, weil durch eigene Aussprüche Kants bestätigt worden.

Es war nicht ein Fehler der früheren Darstellung, dass sie die realistische Gegenseite des Phänomenalismus Kants zu stark betont hat; ihr Fehler war es vielmehr, die Hervorkehrung dieser Seite nicht zur Hauptsache gemacht zu haben. Wohl ist es richtig, zu sagen, Kant habe durch seine Methode den Anteil des Subjektes an Erfahrung und Erkenntnis ermittelt und bestimmt; noch richtiger aber und gewiss wichtiger ist es zu sagen, er zuerst habe den Anteil der Objekte an der Möglichkeit wirklicher, d. i. allgemeingültiger und notwendiger Erkenntnis nachgewiesen. Der Nachweis davon heisst: transzendentale Deduktion.

Zu der von Fichte ausgegangenen, durch Schopenhauer populär gewordenen subjektivistischen Auffassung Kants befindet sich diese

Schrift, befindet sich die urkundliche Philosophie Kants in stricktem Gegensatz.

Zur Rechtfertigung öfterer Wiederholungen der nämlichen Zitate aus Kant möge die Bemerkung dienen, dass bei so schwierigen Fragen das Verständnis allein nicht genügt, es muss auch Gewöhnung hinzu kommen.

Schliesslich gebührt Herrn Dr. H. Lindau für die mühevolle und sachkundige Herstellung eines Namen- und Sachregisters, das die Benutzung des Buches wesentlich erleichtert, der Dank des Autors und seiner etwaigen Leser.

Berlin, im Dezember 1907.

Der Verfasser.

Inhaltsübersicht.

Vorwort III

Einleitung.

Epochen des Kritizismus 1

Erstes Buch.

Die geschichtlichen Voraussetzungen der kritischen Philosophie Kants.

Erstes Kapitel.

Der Kritizismus in Lockes Essay über den menschlichen Verstand.

1. Die Schriften und die Persönlichkeit. (– 22). – 2. Quellen der Philosophie Lockes. (– 25). – 3. Entstehung und Bedeutung des Essay. (– 29). – 4. Aufgabe, Gliederung und Methode des Essay. (– 32). – 5. „Keine angebornen Grundsätze im Geiste". (– 36). – 6. Das Prinzip des Empirismus und der Ursprung der Ideen. (– 39). – 7. Die einfachen Ideen. (– 42). – 8. Primäre und sekundäre Qualitäten. (– 50). – 9. Zusammengesetzte Ideen. – Ihre Auswahl im Essay. (– 51). – 10. Raum, Zeit und Unendlichkeit. (a) Raum, b) Zeit, c) Raum und Zeit, d) Zahl und Unendlichkeit. (– 70). – 11. Die Substanz und die Substanzen. (– 81). – 12. Identität und Verschiedenheit, Ursache und Wirkung. (– 84). – 13. Wort und Begriff (aus dem dritten Buche des Essay). (– 86). – 14. Lockes Erkenntnislehre. Arten, Grade und Umfang der Erkenntnis. (– 89). – 15. Es gibt keine Wissenschaft der Körperwelt. (– 91). – 16. Urteile über Tatsachen, Sätze über Begriffe. (– 92). – 17. Das Wissen vom Dasein. Realität der Erkenntnis, Mathematik und Moral. (– 96). – 18. Mathematische und syllogistische Beweise. (– 98). – 19. Zusammenfassung. Locke und Kant. (– 100). 19

Zweites Kapitel.

Humes kritischer Positivismus.

1. Positivismus, nicht Skeptizismus. (— 106). — 2. Die Methode des Traktates verglichen mit der Methode der „Untersuchung". (— 110). — 3. Einleitung in die Kritik der Kausalität. Ursprung und Assoziation der Ideen. (— 116). — 4. Die beiden Erkenntnisarten. Die Erfahrung als Problem. (— 121). — 5. Die Notwendigkeit in der ursächlichen Verbindung als das Problem Humes. (— 124). — 6. Die Kausalitätstheorie Humes. — Darstellung. (— 145). — 7. Die Kausalitätstheorie Humes. — Kritik des Kraftbegriffes. (— 150). — 8. Ausführungen der Theorie. (— 154). — 9. Zur Kritik der Kausalitätstheorie Humes. (— 167). — Aus dem Treatise. — 10. Über abstrakte Ideen. (— 173). — 11. Die Lehre von Raum, Zeit und Mathematik im Treatise. (— 188). — 12. Die Wirklichkeit der Aussenwelt und das Problem der persönlichen Identität. — Schlussbetrachtung. (— 207). 101

Drittes Kapitel.

Der Einfluss Wolffs auf Kant. — Den kritischen verwandte Bestrebungen bei Lambert und Tetens.

1. Kants Verhältnis zu Wolff. (— 210). — 2. Charakteristik Wolffs. Der Begriff der Möglichkeit. (— 217). — 3. Der Satz vom Grunde. (— 220). — 4. Den kritischen verwandte Bestrebungen bei Lambert und Tetens. (— 233). — 5. Tetens. (— 244). — 6. Zusammenfassung. (— 248). 208

Zweites Buch.

Die kritische Philosophie Kants.

Erstes Kapitel.

Vorstufen der kritischen Methode in den vorkritischen Schriften Kants.

1. Der methodische Charakter der Philosophie Kants. (— 253). — 2. Kuno Fischer über die Entwicklungsgeschichte Kants. (— 275). — 3. Kants philosophische Entwicklung bis zum Jahre 1770. (— 317). — 4. Das Problem der Kausalität in der vorkritischen Zeit. (— 325). — 5. Das Raumproblem bis 1770. (— 345). 251

Zweites Kapitel.

Von der Dissertation des Jahres 1770 zur Kritik der reinen Vernunft.

1. Die Dissertation von 1770. (– 366). – 2. Übergang zur Kritik der reinen Vernunft. (– 379) 346

Drittes Kapitel.

Kontroversen über die Methode der Vernunftkritik . . . 380

Viertes Kapitel.

Die Kritik der reinen Vernunft.

1. Das Problem der Kritik. Synthetische Urteile a priori. (– 449). – 2. Die Prinzipien a priori der sinnlichen Erkenntnis: transzendentale Ästhetik. (– 484). – 3. Die logischen Grundlagen der Erfahrung. Metaphysische Deduktion der Kategorien. (– 498). – 4. Transzendentale Deduktion der Kategorien als der Grundbegriffe der Erfahrung. (– 531). – 5. Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. (— 536). – 6. Lehre und Beweis der Grundsätze der Erfahrung. (– 561). – 7. Erscheinung, Ding an sich und Noumenon. (– 576). – 8. Methode der Dialektik. (– 579). – Zusammenfassung (– 584). 414
Register. 1. Namenverzeichnis. (– 588). – 2. Sachregister. (— 614).
Druckfehlerberichtigung 615

Einleitung.

Epochen des Kritizismus.

Kein Ereignis in der Geschichte der neueren Philosophie lässt sich an Bedeutung mit der Begründung und Ausbildung des Kritizismus vergleichen. Wir bezeichnen mit diesem Namen eine philosophische Richtung, die sich im Gegensatze zur Metaphysik weiss und doch zugleich der Philosophie ihre Selbständigkeit wahrt.

Mit der Schöpfung der modernen Wissenschaft hatte der Prozess der Auflösung der alten Philosophie begonnen. Diese musste ein Gebiet ihrer Spekulation nach dem anderen der Methode der exakten Forschung abtreten und ihr völliges Aufgehen in eine Reihe von Einzelwissenschaften, deren Zahl mit den Fortschritten des Erkennens sich beständig vermehrte, schien nur eine Frage der Zeit zu sein. Da war es das Verdienst des Kritizismus, gezeigt zu haben, was Philosophie eigentlich sei und bedeute, und welcher theoretische Beruf ihr auch im Zeitalter der positiven Wissenschaften noch verblieben ist. Wohl hatten die philosophischen Systeme des siebzehnten Jahrhunderts versucht, den alten Anspruch der Philosophie, die Gesamtwissenschaft zu sein, dadurch aufrecht zu erhalten, dass sie sich der mathematisch-mechanischen Denkart der neuen Wissenschaft für ihre systematischen Zwecke bemächtigten. Nach dem Muster der Mathematik gestaltete Descartes die Methode für seine „Prinzipien der Philosophie", d. i. sein System der Natur. Das Vorbild Galileis schwebte Hobbes, auch für seine Untersuchung des politischen „Körpers", vor Augen. Spinoza führte den neu entdeckten Begriff der mathematischen Naturgesetzlichkeit in den Kreis seiner neuplatonischen Anschauungen ein und demonstrierte die „Ethik" in „geometrischer Ordnung". Von der Dynamik und seiner Mathematik des Unendlichkleinen aus gelangte Leibniz zu seiner Metaphysik der Monaden. Was diese Denker, den

überlieferten Gewohnheiten der Philosophie folgend, suchten, war eine Universalwissenschaft; eine solche aber konnte im klassischen Zeitalter der Mechanik, dem Zeitalter Galileis, selbst nichts anderes sein als universelle Mechanik. Damit war wohl das Verfahren der theoretischen Naturwissenschaft verallgemeinert und das Gebiet seiner Anwendung, gleichviel mit welchem Rechte, über die Körperwelt hinaus erweitert, — eine neue, der Philosophie als solcher eigentümliche Aufgabe jedoch nicht ergriffen.

Locke erst hat sie gestellt. Die Schrift, die den bescheidenen Titel führt: „ein Versuch über den menschlichen Verstand", eröffnet ein neues Zeitalter der Philosophie, mehr noch: eine neue Philosophie nimmt mit ihr den Anfang: — die kritische Philosophie. Zum ersten Male in diesem Buche wird die Untersuchung des Ursprunges, der Gewissheit und des Umfanges der Erkenntnis der Untersuchung der Dinge selbst grundsätzlich vorangestellt. Und fortan hat das Problem der Erkenntnis als solches, die Frage nach den Grundlagen und den Grenzen des Wissens, als das an sich philosophische Problem zu gelten. Die Philosophie ist nicht die Gesamtwissenschaft, wofür sie das Altertum, das noch jede theoretische Kenntnis zu ihr zählte, betrachtet hatte; wohl aber ist sie die Allgemeinwissenschaft, oder die Wissenschaftslehre, die sich als solche von den Einzelwissenschaften bestimmt unterscheidet, ohne doch aus dem Zusammenhange mit diesen herauszutreten.

Spuren des Kritizismus, Ansätze dazu lassen sich zwar auch schon im Altertume nachweisen. Den Anlass, die Frage nach der Möglichkeit des Wissens aufzuwerfen, gab in der griechischen Philosophie die Spekulation der Eleaten mit ihrer schroffen Entgegensetzung des wahren und einen Seins, das durch das reine Denken allein erfasst werde, und der trüglichen Vielheit und Veränderlichkeit der Dinge, die den Sinnen sich zeigen. Aus dieser Antinomie zwischen Wahrnehmen und Denken ging die Dialektik hervor, die gemeinsame Quelle der Logik wie der Antilogik. Zugleich mit der Festigkeit der Begriffe leugneten die Sophisten die Beharrlichkeit des Seins; Protagoras lehrte den vieldeutigen Satz vom Menschen als dem Mass aller Dinge im Sinne eines Relativismus, der wahre Erkenntnis ausschloss. Demokrit schränkte diesen Satz auf die Eigenschaften in der Empfindung der Dinge ein und nahm davon die „Atome und das Leere" aus, als die

Objekte der „echten Erkenntnisart.“ So wurde schon er zum Urheber einer Lehre, die in der neueren Zeit, nachdem Galilei sie erneuert hatte, unter dem Namen der Unterscheidung der „primären und sekundären Qualitäten“ zu grosser Verbreitung gelangte und sich bis zu Johannes Müllers Satze von den spezifischen Sinnesenergien verfolgen lässt. — Sokrates gab die Naturphilosophie als Wissenschaft preis, um dafür im Bewusstsein des Menschen nach festen ethischen Normen zu forschen, und eines der gehaltvollsten Gespräche Platos beschäftigte sich geradezu mit der Frage: was Wissenschaft oder Erkenntnis sei. Plato bekämpft in diesem Gespräche den Positivismus des Protagoras mit Gründen, die auch dem Positivismus der Gegenwart gegenüber nichts von ihrer Kraft verloren haben. Was aber die alten Denker dennoch gehindert hat, das Problem des Wissens kritisch zu erfassen, war die Vermengung desselben mit dem Problem des Seins und schliesslich verlief die Erkenntnisphilosophie des Altertums in Skeptizismus. Gerade eine Vergleichung des antiken Skeptizismus mit dem, was bei Hume diesen Namen führt, ist geeignet, den Abstand der Zeiten und Denkweisen ersichtlich zu machen. Dort haben wir einen Ausfluss mehr noch der grossen Müdigkeit des Wollens, als der Energie- und Mutlosigkeit des Denkens vor uns, eine Verfallserscheinung. Man will sich jeder Entscheidung enthalten, weder bejahen noch verneinen, um nicht aus der Ungestörtheit des Gemütes, als dem wünschenswertesten Zustande herausgerissen zu werden. Der sehr bedingte Skeptizismus Humes dagegen entsprang einem starken Wirklichkeitssinne, und darum machte Hume das Leben zur Richtschnur auch des Erkennens.

In der neueren Zeit hatte schon vor Locke Descartes in den „Regeln zur Leitung des Verstandes“, einer Schrift, die der „Unterredung über die Methode“ unmittelbar voranging, aber erst fünfzig Jahre nach dem Tode des Philosophen bekannt wurde, die Einsicht in die Natur und die Grenzen der menschlichen Erkenntnis als das wichtigste aller Probleme bezeichnet. Einmal in seinem Leben, erklärt er, müsse diese Frage jeder geprüft haben, der nur die geringste Liebe zur Wahrheit besitze. „Nichts scheint mir so ungereimt zu sein,“ fährt Descartes an einer anderen Stelle der Schrift fort, „als über die Geheimnisse der Natur, den Einfluss der Gestirne, die verborgenen Dinge der Zukunft zu streiten, ohne ein einziges Mal untersucht zu haben,

ob der menschliche Geist so weit reiche.“ Diese Worte hätte Locke entlehnt haben können, wären sie ihm bekannt gewesen, so genau stimmen sie mit einer Stelle seines Versuches über den menschlichen Verstand überein, und nur das kritische Erkenntnisproblem scheint damit gemeint sein zu können. Der Zusammenhang jedoch, in dem sie sich finden, und noch unzweifelhafter Descartes' eigene Erklärung: die Untersuchung jener Frage begreife die ganze Methode der Erkenntnis in sich, beweisen, dass es sich bei ihnen nicht um eine Kritik der Vernunft, sondern um Vernunftwissenschaft, um Methodenlehre handeln sollte. Descartes dachte noch dogmatisch. Er sah in der Klarheit und Deutlichkeit an sich schon den hinlänglichen Beweis für die Wahrheit einer Perzeption und die Wirklichkeit ihres Gegenstandes; und wenn er auf das Subjekt zurückgreift, auf das Sein des denkenden Ich, so geschieht es in der ausgesprochenen Absicht, von dieser klarsten und deutlichsten Perzeption aus in methodischem Fortschritt, an dem Faden einer lückenlosen Deduktion, zu ebenso wahren und wirklichen Begriffen von den äusseren Dingen zu gelangen. Sein Ziel ist, das Dasein der Aussenwelt ausser Zweifel zu setzen und unter einem das Wesen der körperlichen Natur zu begreifen. — Zur Geschichte der kritischen Philosophie gehören somit Descartes' Meditationen nicht, und diese Geschichte ist wirklich nicht älter als das Buch Lockes.

Das Gemeinschaftliche der kritischen Lehren ist in ihrem Gegensatz zur überlieferten Metaphysik zu suchen. — Mit der Bekämpfung des Glaubens an angeborne Begriffe und Grundsätze griff Locke eins der Bollwerke der dogmatisch-metaphysischen Denkart an. Er hatte „das Vorzügliche, rühmt von ihm Kant, dass er auch die Begriffe des reinen Verstandes (die intellectualia, wie Kant schreibt) nicht für angeboren erkannte und ihren Ursprung suchte“. Die Beobachtung der Entstehung der Vorstellungen gab ihm ein Mittel an die Hand, die naturgemäss erzeugten Begriffe von willkürlich erdachten zu unterscheiden. Und noch tiefer untergrub er der Metaphysik den Boden. Er hob die „Substanz“ auf, in der Bedeutung eines Erkenntnisbegriffes für das Wesen der Dinge, und ersetzte ihren metaphysischen Begriff durch den empirischen der Beständigkeit in der Verbindung bestimmter gegenständlicher Elemente. Wie frei Locke auch persönlich von metaphysischen Neigungen war, lehren seine Worte von

sokratischem Geiste aus der Zeit der Abfassung des „Essay“; „das Wesen der Dinge zu ergründen, ihren ersten Ursprung, das Geheimnis ihres Wirkens und die ganze Ausdehnung des körperlichen Seins übersteigt ebenso weit unsere Fähigkeiten, als es ohne Nutzen für uns ist. Alles, worum wir uns zu kümmern haben, liegt nahe bei der Hand. Die Kräfte unseres Körpers und die Vermögen unserer Seele sind der Lage genau angepasst, in der wir uns befinden.“ Hume, „einer der Geographen der menschlichen Vernunft“, durchforschte den ganzen Vorrat unserer Erkenntnisse und unterwarf die Fähigkeiten des Geistes einer sorgfältigen Prüfung, zu dem Zwecke, auf solche Weise „den abstrusesten und lästigsten Teil der Gelehrsamkeit“, die hohle metaphysische Weisheit, los zu werden. Die Untersuchung des Verstandes galt ihm als die „wahre“ Metaphysik, die bestimmt sei, an die Stelle der „unwahren und verfälschten“ der Schulen zu treten. Auch Kant bezeichnete gelegentlich sein Werk als „Metaphysik der Metaphysik“. Gründlicher aber in seinem Verfahren als Hume drang Kant bis zu der Quelle der metaphysischen Täuschungen vor, dem dialektischen Schein, den die Vernunft sich selber schafft, wenn sie für Prinzipien der Dinge selbst hält, was in Wahrheit nur Bedingungen der Erkenntnis der Dinge sind. Zugleich konnte er auf seinem Wege den Erkenntniswert der Erfahrung sichern, der vom Standpunkt der „reinen Erfahrung“ aus, dem Standpunkt Humes, nicht zu retten war.

Der Kampf gegen das metaphysische Scheinwissen hatte auch die Bedeutung des wirklichen Wissens und die Grenzen seiner Berechtigung in immer helleres Licht gerückt. Und so greift der Kritizismus, der ursprünglich nur eine innere Angelegenheit der Philosophie gebildet hatte, durch seine Folgen über den Bereich der reinen Philosophie hinaus. Die Erkenntniskritik wird zur Erkenntnistheorie, zur Grundlegung der Wissenschaft. Wie weit aber die kritische Strömung in der Philosophie trägt, ist erst zu ermessen, wenn wir bedenken, dass die metaphysische Denkart in einer Naturanlage des Menschen ihre Wurzel hat, in seinem Ungenügen an dem Gegebenen, dem Trachten nach dem Unbedingten. Die ideell unbeschränkte Erweiterung der Denkformen, ihre freie Kombinierung über die Grenzen des Wahrnehmbaren hinaus, worauf die Macht des Verstandes beruht, sein Vermögen, in die Tatsachen einzudringen, begünstigt zugleich, sie veranlasst sogar zum Teile den metaphysischen Trug und keine

Wissenschaft ist durch sich selbst geschützt, ihm zu verfallen. Dies zeigt sich selbst an dem Beispiel der Naturwissenschaften. Immer wieder werden deren Grundbegriffe in die Nebel metaphysischer Zweideutigkeit eingehüllt, und so lange es möglich bleibt, aus einer objektiv messbaren Grösse, der Energie, ein metaphysisches Wesen zu machen, hat auch der Kritizismus noch nichts von seiner disziplinierenden Bedeutung für die positive Wissenschaft verloren. Zwar gibt es auch eine partielle Kritik, die sich auf ein einzelnes Wissensgebiet erstreckt und beschränkt. Sie besteht in der Sonderung der Theorie dieses Gebietes von den Tatsachen, in dem Bewusstsein, dass die Theorie zunächst immer nur ein Instrument bedeute, den Kern des Wissens, die Tatsachen, zu ergreifen und zu bearbeiten. Man frägt dann nicht länger, was die Begriffe für ein Wesen bedeuten, man betrachtet und gebraucht sie als Regeln für die Vorstellung der Objekte, und schon damit tritt der Unterschied hervor zwischen demjenigen Bestandteil des Erkennens, der aus der unumgänglichen Form der Verstandesbetätigung als solcher herstammt, und dem Stoffe des Wissens, der in den Eindrücken der Sinne gegeben wird. Der feineren metaphysischen Täuschungen, die bereits die Grundlagen unseres Erkennens umgeben, wird man aber auf diesem Wege allein nicht Herr. Sie aufzulösen und zu zerstreuen bedarf es einer selbständigen Kritik der Begriffe; es bedarf des philosophischen Kritizismus und darum hat seine Begründung auch in der Geschichte der Wissenschaft Epoche gemacht.

Die Entwicklung der kritischen Philosophie vollzog sich in drei Stufen. Sie begann mit einer psychologischen Reflexion über den Ursprung und einer Analyse des Inhalts der Begriffe; es ist die von Locke erreichte Stufe. In Humes Positivismus, ihrer zweiten Stufe, prüfte sie den Begriff der Erfahrung, gelangte aber unter Festhaltung des rein empirischen Ursprungs aller Erkenntnis zu skeptischen Ergebnissen, nicht nur in Hinsicht auf die Vernunft, sondern auch in Hinsicht auf die Erfahrung selbst. Auf ihrer dritten Stufe, in Kants Philosophie endlich, nahm sie diese Prüfung von neuem auf und erbrachte den Beweis, dass Erfahrung Erkenntnis, — aber auch, dass Erkenntnis nur in der Erfahrung sei.

So führt von Locke über Hume zu Kant ein stetiger Fortgang in der Erfassung und Vertiefung der Probleme. Kein Schritt brauchte

zurückgetan zu werden, — im völligen Gegensatz zur Philosophie, die auf Kant folgte und in raschem Wechsel ein welterklärendes System nach dem anderen produzierte. Diese Philosophie meinte, die Wissenschaft ersetzen zu können und, als hätte es noch keine exakte Forschung gegeben, so griff sie zur Konstruktion aus Begriffen, der Methode der alten Denker zurück. Ihre Urheber und Anhänger schrieben sich ein höheres Wissen zu, als es durch blosse Wissenschaft zu erreichen sei. Auch Erkenntnisse, die schon in die strengste, den Verstand vollkommen befriedigende Form gebracht waren, glaubte man noch verbessern und gleichsam sanktionieren zu müssen. Hegels „Beweis des Fallgesetzes aus dem Begriff der Sache" erschien dem Naturforscher, und nicht bloss diesem, völlig sinnlos, abgesehen davon, dass er völlig überflüssig war. Was die forschende Wissenschaft nur allmählich ermitteln zu können hofft, und mehr als dies, behauptete diese divinatorische im voraus zu wissen. In Wahrheit vermochte sie nicht einen einzigen der späteren Fortschritte des Erkennens vorauszusehen; liess sie doch selbst dem halb philosophischen Satze von der Erhaltung der Energie gegenüber ihr hellseherischer Geist im Stiche. Desto dreister leugnete sie auch die gesichertsten Tatsachen der Natur und der Geschichte, sobald sie sich ihrem Systeme widerspenstig zeigten.

Mit dem Zusammenbruch des letzten dieser spekulativen Lehrgebäude und des kühnsten aller schien wieder einmal das Ende der Philosophie gekommen zu sein; so sehr war man gewohnt, diese selbst mit ihren Auswüchsen zu verwechseln. In Wirklichkeit fand man sich nur auf den massvollen Standpunkt Kants zurückversetzt, und einer der ersten, die es aussprachen, dass Kants Ideen noch leben, war bezeichnender Weise ein Naturforscher. Helmholtz hatte erkannt, dass die Spaltung, welche Philosophie und Naturwissenschaften zu seiner Zeit trennte, zu Kants Zeiten noch nicht bestanden habe; zum Beweis berief er sich auf Kants eigene naturwissenschaftliche Arbeiten. Von der Philosophie Kants aber heisst es in dem Vortrag „über das Sehen des Menschen": „sie beabsichtigte nicht, die Zahl unserer Kenntnisse durch das reine Denken zu vermehren, — sie beabsichtigte nur, die Quellen unseres Wissens zu prüfen und den Grad seiner Berechtigung zu untersuchen, ein Geschäft, fügt Helmholtz mit Nachdruck hinzu, welches für immer der Philosophie ver-

bleiben wird und dem sich kein Zeitalter ungestraft wird entziehen können". Es war kein geringes Verdienst von Helmholtz, überhaupt auf Kant aufmerksam gemacht zu haben, in einer Zeit, deren wissenschaftliche Kreise der Philosophie nur noch mit Missachtung begegneten. Dass seine Auffassung Kants zu ausschliesslich von physiologischen Gesichtspunkten geleitet war, um an das Eigentümliche der Transzendentalphilosophie heranreichen zu können, fällt dagegen weniger ins Gewicht. Ist doch selbst in philosophischen Kreisen eine verwandte Auffassung durch den Erfolg, den Schopenhauer hatte, fast allgemein zur Herrschaft gelangt. Auch Albert Lange in dem vielgelesenen Buche: „die Geschichte des Materialismus" teilte ihren Standpunkt. — Eine Zeit lang blieb Kant „der Mann der Physiologen"; man setzte seine Lehre von den a priorischen Formen der Erfahrung mit den Fortschritten der Physiologie der Sinne in Verbindung. Dann lenkte auch die Philosophie, Kuno Fischer und Eduard Zeller voran, zu Kant zurück und in den sechziger Jahren verbreitete sich immer allgemeiner eine eifrige Erforschung seiner Werke, bis seine eigene Vorhersagung aus dem Jahre 1797: in hundert Jahren werde man seine Schriften erst recht verstehen und dann seine Bücher aufs neue studieren und gelten lassen, wenigstens was das Studieren betraf, noch ehe die Zeit um war, in Erfüllung gegangen war.

Die Rückkehr zu Kant ist in Wahrheit einem Fortschritt gleich zu achten. Die Fäden wurden wieder angeknüpft, welche Wissenschaft und Philosophie zu wechselseitigem Nutzen verbinden und nur zeitweilig von der Naturphilosophie durchschnitten worden waren. Auch sollte das Losungswort: Zurück zu Kant! kein Stehenbleiben bei Kant bedeuten; denn auch die Wissenschaft seit Kant ist nicht stehen geblieben. Wohl hat uns der Gang der wissenschaftlichen Entwicklung seine Philosophie wieder so nahe gebracht, als trennte uns kein Jahrhundert von ihr; aber wir vergessen darüber nicht, was alles von ihr der Vergangenheit angehört und aus einer vielfach anderen Lage der Probleme hervorging. Wir haben gelernt, das geschichtlich Bedingte und Bedingende seiner Lehre von dem, was in ihr bleibenden Wert hat, zu unterscheiden; wir erklären jenes und suchen dieses zu vereinfachen und fortzubilden. Denn nicht bloss mathematische, auch philosophische Erkenntnisse bleiben, nachdem sie einmal entdeckt sind, ein unverlierbarer Besitz der Wissenschaft.

Die Entwicklung der kritischen Philosophie ist wesentlich eine Entwicklung ihrer Methoden; auf die Untersuchung der Methoden hat daher unsere Darstellung den Nachdruck zu legen. Namentlich aber für das Verständnis Kants gewinnt diese Aufgabe noch eine besondere Bedeutung. Kant selbst nannte sein Werk den „Traktat der Methode"; er wollte mit ihm der Philosophie ein „neues Organon" geben, woran er den aufmerksamen Leser schon durch das Zitat aus Bacon auf dem Titelblatte seines Buches erinnert. Nicht eine Darstellung der Philosophie war darin beabsichtigt, ihre künftige wissenschaftliche Darstellung sollte ermöglicht und vorbereitet werden; — daher die Zusammenfassung der wesentlichen Ergebnisse des Werkes in die Bezeichnung: „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können", womit auf das deutlichste der methodische und propädeutische Charakter der Kritik der reinen Vernunft ausgedrückt ist.

Neu und eigenartig ist schon die Fragestellung der Kritik, und wohl durfte Kant sagen, was er in seinem Werke bearbeite, sei eine ganz neue Wissenschaft, von der selbst die blosse Idee unbekannt war: die Wissenschaft und Kritik der unabhängig von der Erfahrung über Dinge urteilenden Vernunft; denn dies bedeutet reine Vernunft. Andere, bemerkt er in einem Schreiben an Garve, haben zwar dieses Vermögen auch berührt, er nennt in diesem Zusammenhange Locke sowohl als Leibniz; niemand aber habe sich auch nur in Gedanken kommen lassen, dass dies ein Objekt einer förmlichen und notwendigen, ja sehr ausgebreiteten Wissenschaft sei. Selbst Hume, sein „scharfsinniger Vorgänger", hatte das Problem noch nicht in seinem ganzen Umfange erkannt und scheiterte schon darum an seiner Lösung. — Nicht wie der Mensch zu Erfahrung und Wissenschaft gelange, durch welche Vermögen oder Prozesse seines Geistes, — was Wissenschaft sei und was Erfahrung als solche enthalte, ist Gegenstand der Untersuchung Kants. Seine Frage bezieht sich auf den Begriff der Erkenntnis und die Bedingungen, unter welchen Erfahrung Erkenntnis ist; darum ist bei ihm nicht von dem Entstehen der Erfahrung die Rede, sondern von dem, was in ihr liegt. „Das erstere gehört zur empirischen Psychologie und würde selbst da ohne das zweite, welches zur Kritik der Erkenntnis gehört, niemals gehörig entwickelt werden können."

Wesen und Richtung der Methode Kants sind schon durch diese Fragestellung bestimmt. Kant betrachtet nicht unmittelbar die Erkenntnisvermögen, er unterscheidet und prüft die Erkenntnisarten. Und wenn er sich zu Ueberschriften einzelner Abschnitte seines Werkes der Namen für psychologische Vermögen bediente, so folgte er damit nur einem Herkommen der Wolffschen Schule, das auf den eigentlichen Gang seiner Untersuchung keinen Einfluss nimmt. Nicht von der „Sinnlichkeit", als einem Vermögen des Subjektes handelt die Kritik, sondern von den Begriffen des Raumes und der Zeit als reinen Anschauungen; nicht von dem Verstande oder der Vernunft, als Fähigkeiten des menschlichen Geistes, sondern von den logischen Einheitsbegriffen, die durch die Beziehung auf mögliche Anschauung zu Kategorien werden, d. i. zu reinen Verstandesbegriffen von Dingen überhaupt, und von den Vernunftbegriffen oder „Ideen", die sich aus den Formen der Schlüsse ergeben und zu Objekten vermeintlicher Wissenschaften aus reiner Vernunft gemacht werden. Kant untersucht die reinen Begriffe objektiv, so wie die Logik Begriffe untersucht, die auch nicht danach frägt, wie sie in uns erzeugt werden, sondern danach, was sie sind und vorstellen. Und so nebensächlich für seinen Zweck erschien ihm die Frage nach ihrem psychologischen Ursprung, dass er schreiben konnte: „diese Begriffe mögen uns beiwohnen, woher sie wollen, (die Frage ist:) woher nehmen wir die Verknüpfungen derselben? sind es Offenbarungen, Vorurteile usw.?" Noch bestimmter lautet eine Aufzeichnung aus der Zeit der Vollendung seines Hauptwerkes (nach 1777): „ich beschäftige mich nicht mit der Evolution der Begriffe wie Tetens, den Handlungen, dadurch Begriffe erzeugt werden, nicht mit der Analysis wie Lambert, sondern blos mit der objektiven Gültigkeit derselben". Kants kritische Philosophie kennt, was ihre Hauptfrage: die objektive Gültigkeit der reinen Erkenntnis betrifft, keine Psychologie. Auch war diese Frage psychologisch nicht zu lösen: denn sie liegt nicht auf dem Wege der Psychologie. Die Kant eigentümliche methodische Leistung ist, ein Verfahren gefunden und in Anwendung gebracht zu haben, welches gestattet, unabhängig von jeder näheren Annahme über die Entstehung der reinen Erkenntnis, die Bedingungen und Grenzen ihres gültigen Gebrauches zu zeigen.

Das Wort, das Leibniz für sein Verhältnis zu Locke gebrauchte,

lässt sich auch auf die Philosophie Kants anwenden. Auch für sie handelte es sich „nicht um die Geschichte der Entdeckungen, die bei verschiedenen Menschen verschieden sein kann, sondern um die Verknüpfung und natürliche Ordnung der Wahrheiten, welche immer dieselbe ist".

Aeussere Schwierigkeiten des Verständnisses der Kritik der reinen Vernunft bereitet dem Leser von heute schon die veraltete scholastische Form der Darstellung. Uns erscheint das Werk schwerfällig, unnötig weitschweifig, mit Wiederholungen überladen und eben darum dunkel. Und Kant selbst musste gestehen, dass die Form seines Buches ganz verschieden sei vom „Tone des Genies". Blättert man hin und her, bemerkt er, so kann nichts pedantischer scheinen, ob es zwar zur Abschaffung alles Pedantischen in Fragen, welche die Natur der Seele, die Zukunft und den Ursprung aller Dinge betreffen, ganz eigentlich abgezielt ist. „Der menschliche Verstand fehlt hier durch Subtilität, und muss dadurch widerlegt werden." „Es ist wahr, dass einige Leser durch Trockenheit abgeschreckt werden. — Aber der Schule muss zuerst ihr Recht werden."

Die Terminologie für sein Werk entlehnte Kant vornehmlich den für ihre Zeit ganz vortrefflichen Lehrbüchern von Baumgarten. (Baumgarten ist „der Autor", an welchen Kant ohne nähere Namensnennung bei seinen Vorlesungen anknüpfte.) Doch gewinnen selbst gebräuchliche Ausdrücke der Schule wie „a priori", „transzendental" im Zusammenhange mit seiner Lehre einen neuen, vertieften Sinn. — Von der Gewohnheit, der auch Baumgarten folgte, unter psychologischen Titeln logische und metaphysische Gegenstände abzuhandeln war schon die Rede. Belehrender noch ist an die Stelle zu erinnern, welche Baumgarten der Aesthetik, die von ihm diesen Namen erhielt, in seinem Systeme eingeräumt hatte. Da er das Schöne als Vollkommenheit der sinnlichen Erkenntnis auffasste, machte er die Aesthetik zu einem Teile der „Gnoseologie" oder Erkenntnislehre und wies ihr den Platz unmittelbar vor der Logik an. Kant behielt diesen Ort im Systeme und auch den Namen Aesthetik für seine kritische Lehre von Raum und Zeit, als den Prinzipien a priori der sinnlichen Erkenntnis bei; dachte aber bei dem Worte Aesthetik, um dem Sinne

der Alten näher zu bleiben, an die Einteilung der Erkenntnisobjekte in ästhetische und noetische, während er für die Theorie des Schönen die Bezeichnung „Kritik des Geschmackes“ beibehalten wissen wollte. Kant legte somit den Entwurf einer vollständigen, nämlich durch die „Aesthetik“ in seinem Sinne erweiterten Logik dem Aufbau seines Werkes zum Grunde und gliedert es demnach in Elementar- und Methodenlehre, deren erstere wieder Aesthetik und Logik, mit ihren herkömmlichen Teilen: der Analytik und Dialektik, umfasst. Nicht die Psychologie mit ihrer Unterscheidung niederer und höherer Seelenvermögen, die Logik gab den Rahmen her für die systematische Form der Kritik der reinen Vernunft. „Damit tritt die Logik in den Vordergrund des Kantischen Systems und die Anknüpfung der kritischen Vernunftlehre an die Logik wird entscheidend für das richtige Verständnis ihrer Methode.“ — Als ich vor vielen Jahren diese Worte schrieb, konnte ich nicht wissen, wie genau sie mit einer eigenen Aeusserung Kants in einem Briefe an Garve (vom 7. August 1783) übereinstimmen. Dieser Brief ist erst später bekannt geworden. Nachdem Kant auseinandergesetzt hatte, dass es nicht Metaphysik sei, was er in der Kritik bearbeite, sondern eine ganz neue und bisher unversuchte Wissenschaft, fährt er fort: „die Logik, die jener Wissenschaft noch am ähnlichsten sein würde, ist doch in einem Punkte unendlich weit unter ihr, denn sie kann nicht angeben, auf welche Objekte und wie weit die Verstandeserkenntnis geht.“ — Der logischen Gliederung des Systems der Kritik geht eine sachliche parallel und dieser dienen die rationalen oder metaphysischen Wissenschaften als Einteilungsgrund. In der transzendentalen Dialektik werden nacheinander die rationale Psychologie, Kosmologie und Theologie geprüft; an die Stelle der Ontologie aber tritt die Analytik des reinen Verstandes oder die Grundlegung der Erfahrung. In der Art, wie diese zwiefache Gliederung innerlich verbunden und die sachliche der logisch-formalen untergeordnet ist, offenbart sich eine seltene Kunst wissenschaftlicher Systematik.

Man kennt die rückwirkende Kraft des Wortes auf den Begriff, den mitbestimmenden Einfluss einer fest ausgeprägten Schulsprache auf die Gedanken, und schon Locke machte auf die Gefahr aufmerksam, die in der Verwechslung der Ausdrücke einer gelehrten Sprache mit wirklichen Begriffen liege, und empfahl zur Probe auf

ihren reellen Gehalt ihre Uebersetzung in Worte der Umgangssprache. Den Tadel in dieser Bemerkung Lockes haben Hamann und Herder gegen Kant gerichtet; Herder hielt überdies das Lockesche Prüfungsmittel Kant gegenüber für angezeigt. Was jedoch zugunsten einer schulgemässen Terminologie zu sagen ist, hat bereits Kant selbst gesagt. In dem Aufsatz „von einem vornehmen Ton in der Philosophie" rechtfertigt er den formalen Charakter der Philosophie als den einzig für sie sachgemässen mit Berufung auf den scholastischen Satz, das in der Form das Wesen der Sache bestehe. Und in der Vorrede zur Rechtsphilosophie verteidigt er das Erfordernis einer „scholastischen Pünktlichkeit, wenn sie auch Peinlichkeit gescholten würde, weil dadurch allein die voreilige Vernunft dahin gebracht werden kann, vor ihren dogmatischen Behauptungen (ehe sie sich auf solche einlässt) sich erst selbst zu verstehen." Kants Terminologie mit ihren sorgfältigen Distinktionen ist auch in der Tat der Genauigkeit und Strenge der Gedanken in hohem Grade förderlich und bildet dadurch ein vorzügliches Mittel der philosophischen Schulung. Auch ist sie, von vereinzelten Ausnahmen abgesehen, in ihrer Anwendung von exemplarischer Konsequenz und unterscheidet sich hierin sehr zu ihrem Vorteile von der späteren philosophischen Sprachverwirrung.

Schopenhauer, ein wirklicher Schriftsteller unter den deutschen Philosophen, fand den Stil Kants als glänzende Trockenheit zu charakterisieren. Es bleibe dahingestellt, ob Fülle und Anmut des Ausdrucks der Exaktheit einer wissenschaftlichen Darlegung überall günstig sind; Kant aber wählte mit Absicht den trockenen Ton. In der Metaphysik, meinte er, müsse man subtil sein. Und hätte er auch wie Hume alle Verschönerung in seiner Gewalt gehabt, er würde doch Bedenken getragen haben, sich ihrer zu bedienen, um keinen Verdacht übrig zu lassen, als wolle er den Leser einnehmen und überreden. Dass ihm die Fähigkeit einnehmender und anschaulicher Rede keineswegs versagt war, hat er nicht bloss durch die Schriften aus seiner früheren Zeit bewiesen, darunter „die Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen," die ihm den Namen des deutschen La Bruyère eintrugen. Auch in der Kritik der reinen Vernunft finden sich Stellen (jeder Leser kennt sie) von schriftstellerischem Reize, an denen die glücklichsten Gleichnisse den Gedanken beleben. Sie muten uns aus ihrer Umgebung heraus an wie die melodischen Sätze, die die un-

endliche Melodielosigkeit eines modernen Musikwerkes unterbrechen. Kant besass die auszeichnende Gabe des überlegenen Geistes, durch den Wechsel des Ausdrucks einen Gedanken von mehreren Seiten zu erleuchten und gerade die von Schopenhauer gerügten mehrfachen Definitionen des „Verstandes“ geben dafür ein Beispiel. Und wenn Schopenhauer mit seltsamem Missgriff den Ausdruck: „transzendentale synthetische Einheit der Apperzeption“ als Beleg für eine willkürliche Wortzusammensetzung wählte und meinte: es könnte dafür ebensogut „Vereinigung“ gesagt werden, so übersah er nur, dass es auch eine analytische Einheit des Bewusstseins gibt und dass jedes Wort in jenem Ausdrucke seinen bestimmten Sinn besitzt.

Es soll übrigens nicht geleugnet werden, dass Kants Terminologie in ihrer allzu üppigen Ausspinnung eine zu weit getriebene Vorliebe für Symmetrie und das Aeusserliche der Systematik verrät. Der Gedanke wird dadurch öfters von der geraden Bahn abgelenkt. Das System wird zur Fessel, seine Rubriken stehen bereit, und auf die gelungene Einordnung eines Gegenstandes in das gegebene Schema fällt gelegentlich ein zu grosses Gewicht. Es kann vorkommen, dass ein und dasselbe Problem sich zu verdoppeln scheint, nur weil es an zwei verschiedenen Stellen behandelt werden kann. Man weiss, auch wie gewaltsam Kant überall die Topik seiner Kategorien durchsetzte, und dass er es wirklich fertig brachte, das ästhetische Urteil und den Begriff der Materie unter einen und denselben, viereinigen Gesichtspunkt zu rücken. Jede philosophische Disziplin ferner, die Aesthetik (in unserem heutigen Sinne) und die Teleologie so gut wie die Ethik wird nach dem Muster eines logischen Lehrbuches abgehandelt; jede erhält daher eine Elementar- und eine Methodenlehre, eine Analytik und eine Dialektik und es versteht sich, dass überall auch eine „Antinomie“ obligat ist, und müsste eine solche, wie es am augenscheinlichsten von der Antinomie der teleologischen Urteilskraft der Fall ist, erst eigens erfunden werden.

Noch aus einem anderem Grunde als des Einflusses wegen, den Kants äussere Darstellungsform auf Gang und Inhalt seiner Gedanken genommen hat, wird die sorgfältige Berücksichtigung seiner Sprache zu einem Mittel des Verständnisses der Lehre selbst. Kants Sprache ist nämlich in ihrer feineren Bedeutung nicht mehr ohne weiteres verständlich und sie erfordert wirklich ein wenig philologische Be-

handlung. Zwar sind viele ihrer Kunstausdrücke im philosophischen Verkehre geblieben, sie haben jedoch inzwischen, infolge des Wandels der Anschauungen, eine mehr oder minder eingreifende Verschiebung ihrer Bedeutung erfahren, und es erscheint daher geboten, ihren ursprünglichen Sinn auf historischem Wege erst wieder herzustellen. Wie wenig nebensächlich eine solche Bemühung ist, zeigt sich besonders bei dem wichtigen Ausdruck: „Möglichkeit der Erfahrung". Die einseitig idealistische Auffassung und Fortbildung der Kantischen Lehre hat es mit sich gebracht, dass dieser Ausdruck in subjektivem Sinne genommen ward. Man verstand, ja versteht in der Regel selbst heute noch darunter das Vermögen des Subjektes zur Erfahrung, die Tätigkeit der Sinne und die Handlungen seines Verstandes also, durch welche es Erfahrung erwirbt oder zustande bringt. Folglich hält man auch „die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung" für gleichbedeutend mit jenen auf Hervorbringung von Erfahrung zielenden Erkenntnisvermögen und glaubt im Sinne Kants von reinen vor aller Erfahrung gegebenen, oder dem Subjekte innewohnenden Anschauungen und Grundsätzen reden zu dürfen. Kant aber gebrauchte jenen Ausdruck durchweg in objektivem Sinne, was schon durch die parallelen Bezeichnungen: „mögliche Erfahrung", oder gar: „eine mögliche Erfahrung überhaupt" angedeutet und durch den feststehenden Gebrauch des Wortes Möglichkeit für Begriff in der Wolffschen Schule ausser Zweifel gesetzt wird. Möglichkeit der Erfahrung bedeutet im Sinne Kants den Begriff der Erfahrung, und die Bedingungen einer möglichen Erfahrung sind den subjektiven Erkenntnisquellen, aus denen Erfahrung entspringt, nicht einfach gleich zu setzen.

So vermag schon die Richtigstellung des Sinnes eines Ausdrucks auf unsere Gesamtauffassung der Kantischen Philosophie zurückzuwirken. Man war gewohnt, die Kritik der reinen Vernunft um des Namens Vernunft willen und unter Verkennung der ihr eigentümlichen Methode als Kritik eines menschlichen Erkenntnisvermögens zu betrachten und fasste sie daher psychologisch oder anthropologisch auf. In Wahrheit ist sie gleich ihrem Vorbilde, der Logik, eine objektive Wissenschaft; reine Vernunft bedeutet in ihr Erkenntnis aus blosser Vernunft, und der Massstab, nach welchem sie diese Erkenntnis prüft, ist der Begriff der Erfahrung.

Erstes Buch

Die geschichtlichen Voraussetzungen der kritischen Philosophie Kants

Erstes Kapitel

Der Kritizismus in Lockes Essay über den menschlichen Verstand.

— „to love truth for truth's sake is the
„principal part of perfection in this world
„and the seed-plot of all other virtues."
Locke an Collins 1703.

1. Die Schriften und die Persönlichkeit.

1. Von Lockes vielseitiger Wirksamkeit gibt sein philosophisches Hauptwerk allein nur ein unvollständiges Bild. Der Autor des Essay über den menschlichen Verstand ist auch der Verfasser der Briefe für Toleranz und einer von Voltaire besonders geschätzten Schrift über die Vernunftmässigkeit des Christentums. In zwei Abhandlungen über Regierung sprach Locke die beiden Grundsätze des Verfassungsstaates aus: die Teilung der öffentlichen Gewalten und das Recht der Majoritäten zu regieren, und begründete damit die Theorie des politischen Liberalismus. Auch volkswirtschaftlichen Betrachtungen über das Münzwesen wandte er sich zu und sogar die wesentlichste Lehre der späteren Wissenschaft vom Völkerreichtum, der Satz von der Arbeit als der Quelle und dem Masse des wirtschaftlichen Wertes, kommt gelegentlich in seiner politischen Schrift zu erstmaligem Ausdruck. Seine Gedanken über Erziehung führten in der Form, in welche J.-J. Rousseaus schriftstellerische Kunst sie gebracht, eine neue Epoche der Pädagogik herbei. Und auch damit ist Lockes „Werk" noch nicht erschöpft. In drei ausführlichen Schreiben zur Verteidigung des Essay gegen die Angriffe Stillingfleets, des Bischofs von Worcester, gibt Locke einen Kommentar seiner Lehre und ihrer Methode. Eine Schrift über den Satz Malebranches: vom Sehen der Dinge in Gott, fand nur ihres Umfanges wegen keine Aufnahme in das Hauptwerk,

eine Abhandlung endlich zur Leitung des Verstandes war bestimmt, den Anhang des Essay zu bilden.

Eine leitende Idee verbindet alle diese Schriften und lässt sie wie Teile oder Ausführungen eines einzigen Werkes erscheinen. Locke hatte das sichere Bewusstsein von dem Rechte des einzelnen, selbst zu denken und zu handeln, von seinem Rechte auf intellektuelle Freiheit. Darum wendet er sich in demselben Geiste gegen die Unduldsamkeit der religiösen Sekten und den Zwang ihrer Bekenntnisse, mit welchem er den Dogmatismus der Schulen bekämpft und die Autorität ungeprüfter Meinungen. Er lässt das Wissen von der Erfahrung des einzelnen ausgehen, und wie er zur Prüfung der menschlichen Erkenntnis die einfachen Ideen, die Elementarvorstellungen des Verstandes aufsucht, so führt er auch den überlieferten religiösen Glauben auf seinen Ursprung: die „einfachen Ideen“ des evangelischen Christentums zurück, die er in Uebereinstimmung findet mit der natürlichen Religion und Moral des Menschen. Auf allen Gebieten des Geistes, in Wissenschaft und Religion, Staat und Erziehung vertritt er so in gleicher Weise das Prinzip der individuellen Freiheit. Auch seine Bestreitung angeborener Ideen und Grundsätze hatte hierin ihren eigentlichen Beweggrund. Der Verstand des Menschen sollte von der Beherrschung durch fremde, in der Kindheit eingepflanzte Ueberzeugungen befreit werden, die nur deshalb für angeboren gelten, weil wir ihren Ursprung vergessen haben, und deren wahre Quelle in vielen Fällen „nur das Orakel einer Amme oder das hohl tönende Geschwätz eines Schulmeisters“ ist. Grundsätze für angeboren halten heisst ihnen gegenüber auf den Gebrauch der eigenen Vernunft und Urteilskraft verzichten, um sich dafür einer blinden Gläubigkeit zu überlassen. Auch war es gewiss, wie Locke meint, kein geringer Vorteil für alle die, welche sich zu Lehrern und Meistern aufwerfen wollten, als sie es zum „Grundsatz der Grundsätze machten, dass Grundsätze nicht in Frage gezogen werden dürfen.“

Von dem Rechte, jede überkommene Anschauung zu prüfen und den Geist unabhängig zu halten von fremder Autorität machte Locke vor allem für sich selbst Gebrauch. Aus dem Studium der Meinungen anderer in solchen Dingen, über welche allein die Vernunft zu entscheiden vermag, sein Geschäft zu machen, schien ihm ebenso töricht wie nutzlos zu sein. Denn man könne sich so wenig des Verstandes

eines anderen bedienen, um damit zu erkennen, wie der Augen eines anderen, um durch sie zu sehen. Von blosser Gelehrsamkeit, dem „Hin- und Herfluten fremder Gedanken in unserem Kopfe," wie er es anschaulich ausdrückte, dachte Locke stets gering, und wie er zunächst zu seiner eigenen Belehrung schrieb und nur von dem handelte, was er in sich selbst fand, so gestattet er nicht nur auch dem Leser, er fordert von ihm Selbstdenken. Die Redlichkeit, mit der er sich mitteilt, gibt vor allem seinem Essay immer frischen Reiz, und gewiss wird, wie er es wünschte, jeder, der das Buch liest, bei der Aufnahme seiner Gedanken einen Teil des Vergnügens empfinden, das dem Autor selbst ihre Auffindung gewährt hatte.

Von leidenschaftlichen Erregungen wusste Locke nichts; den Enthusiasmus kannte er nur als Schwärmerei; er hielt ihn für ebenso gefährlich, wie die Einbildung angeborner Ideen, wie diese das Wissen, entziehe jener den religiösen Glauben dem Richterspruche der Vernunft. Und dennoch, — seine Liebe zur Wahrheit um der Wahrheit willen ist nicht ohne innere Wärme. Beständig, versichert Lady Masham aus persönlicher Erinnerung an ihn, war er bereit und fähig, in den Angelegenheiten seines Lebens sowohl, als in seinen wissenschaftlichen Anschauungen der Vernunft zu folgen, was immer sie ihm eingeben mochte. Eine zum Charakter gewordene Verständigkeit, — so lässt sich wirklich seine Art am besten kennzeichnen. Man muss sich ihn vorstellen, wie er sich in seiner Grabschrift selbst geschildert hat, zufrieden mit dem mittleren Masse seiner Lage und seiner Fähigkeiten. Und dieser massvolle Geist, der sich nie für ein Genie ausgab, hat nachhaltiger gewirkt und tieferen Einfluss auf die Denkart seiner Zeit ausgeübt, als die spekulativen Gegner seiner Philosophie, die ihn kaum für einen Philosophen gelten lassen wollten.

Lockes Ideen beherrschen das Zeitalter der Aufklärung. Dies bestimmt seine Stellung in der Geschichte der Philosophie und misst den dauernden Wert seiner Gedanken. Die Aufklärung, als „der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit" (so erklärt Kant ihren Begriff), ist eine notwendige Uebergangsstufe in der geistigen Entwicklung eines jeden, der zur Selbständigkeit im Denken und Selbstgesetzgebung im Handeln, mit einem Wort zur inneren Freiheit sich erheben will. Und wo es sich um die erste Orientierung in der Innenwelt der Begriffe handelt, geht von

der Verstandeskritik Lockes noch heute eine aufklärende Wirkung aus.

2. *Quellen der Philosophie Lockes.*

2. Bei einem Denker von der sicheren Eigenart Lockes ist die Frage nach den Quellen seiner Philosophie nicht von der grössten Bedeutung. Er selbst erklärte, seine Theorien keinem fremden Vorbilde zu verdanken, sie vielmehr aus seinen eigenen Gedanken herausgesponnen zu haben und wenigstens für das grundsätzlich Neue seiner Philosophie: die Voranstellung der Prüfung des Verstandes vor der Untersuchung der Dinge selbst konnte er ein anderweitiges Muster nicht vorfinden. Dies schliesst natürlich nicht aus, dass die geistige Umgebung, aus welcher heraus er sich entwickelte, auch für die Richtung seines Denkens von Bedeutung war. So weckten in ihm, wie er selbst berichtet, Descartes' Schriften den Geschmack an philosophischen Untersuchungen, indem sie ihm zeigten, dass es nicht notwendig sei, in der Philosophie nur zu schwatzen, sondern möglich, auch in ihr verständlich zu reden. Zu den Lehren Descartes' aber hat er sich von allem Anfang an kritisch verhalten, und auch was er davon aufnimmt, so die intuitive Erkenntnis der eigenen Existenz, erhält bei ihm einen veränderten Sinn. Hat man bisher seinen Gegensatz zu Descartes übertrieben, so ist dies kein Grund nun in den entgegengesetzten Fehler zu fallen und ihn zu einem Anhänger Descartes' zu machen. Wirklichen Einfluss, namentlich auf seine naturphilosophischen Anschauungen hat dagegen Boyle genommen. Mit Boyle blieb Locke bis zu dessen Tode in enger Freundschaft verbunden; er zählte ihn neben Galilei, Huyghens, Newton, Sydenham (dem „englischen Hippokrates"), zu den Männern, die die Wissenschaft am meisten gefördert hätten, und eine seiner ersten Schriften war die Anzeige eines Werkes von Boyle. Von Boyle, dem Begründer der wissenschaftlichen Chemie, und Gassendi, dem Erneuerer der Philosophie Epikurs und Gegner Descartes', übernahm Locke die Grundlehre der Korpuskularphilosophie, die Lehre vom Aufbau der Materie aus getrennten körperlichen Elementen; er liess sie aber nie für mehr als eine Hypothese gelten, an deren Stelle, wie er meint, unser eingeschränkter Verstand schwerlich eine bessere setzen kann. Vielleicht empfing er auch die erste Anregung zur Unterscheidung primärer und sekundärer Qualitäten in der Empfindungsweise unserer Sinne

von Boyle, der diese Bezeichnung vor Locke gebraucht hatte. Wir werden zeigen, welche Bedeutung diese Unterscheidung bei Locke für die Kritik der sinnlichen Erkenntnis im allgemeinen und des Begriffs der körperlichen Substanz im besonderen besitzt. Jene alte demokritische Lehre war übrigens bereits von Galilei erneuert worden; Hobbes hat sie angenommen und in origineller Weise erläutert, Descartes sogar versucht, sie a priori zu beweisen.

Mit Newton ist Locke erst seit 1690 in persönlichen Verkehr getreten, der bald zur Freundschaft wurde. Daher geschieht des Prinzipienwerkes des grossen Freundes erst in der zweiten Auflage des Essay Erwähnung. Locke stellt hier dem üblichen syllogistischen Beweisverfahren das Verfahren Newtons gegenüber, als das Muster einer fruchtbaren, die Erkenntnis erweiternden Methode. In die Gravitationsmechanik selbst konnte er sich nur nach und nach hineinfinden, mit Hilfe eines Auszuges, den Newton für ihn verfasste. Nun hielt er die Mitteilung der Bewegung durch Stoss nicht mehr für die einzige Art, in der wir uns die gegenseitige Einwirkung der Körper vorstellen können, das heisst er gab einen Grundgedanken der Korpuskularphilosophie auf; auch sah er jetzt in der Anwendung der Mathematik zur Erklärung der Naturvorgänge einen Weg, zu demonstrativer Gewissheit zu gelangen auf einem Gebiete, in welchem es für ihn bisher nur Wahrscheinlichkeit gegeben hatte. — Die Verbesserung des Essay in diesem Punkte, die er beabsichtigt zu haben scheint, hat er selbst nicht mehr vorgenommen.

Sehr bezeichnend ist seine ablehnende Stellung zu Hobbes. Er hat dessen Schriften bereits in Oxford gelesen, fühlte sich aber schon durch den Gegensatz zu seinen eigenen politischen und religiösen Anschauungen heftig zurückgestossen, und als ihn einst Newton in einer Anwandlung übler Laune einen „Hobbisten“ nannte, verwahrte er sich entschieden gegen diese Bezeichnung. Er wollte nichts gemein haben mit einem Denker, dessen Namen in Verbindung mit demjenigen Spinozas (wie er leider sagt), mit Recht verrufen sei.

Den Verkehr mit Büchern sah Locke nicht für den wichtigsten Teil des Studiums an, und dass er zum Philosophen des Wissens geworden ist, verdankte er nicht seiner Gelehrsamkeit, sondern der Gewohnheit, den eigenen Geist so sorgfältig wie möglich zu durchforschen, und der Unterredung mit Freunden, dem besten Weg, die

eigenen Meinungen zu berichtigen und zu ergänzen. Doch dürfen wir auch die Bedeutung seiner physikalischen Beobachtungen und medizinischen Studien für die Entwicklung seiner Philosophie nicht unterschätzen. Sie gibt sich schon durch die zahlreichen, der Medizin entlehnten Beispiele im Essay zu erkennen, und mehr noch durch dessen Methode. Nicht ohne Grund hat ihn Kant einen Physiologen des Verstandes genannt. Jene Einlassung auf die Sachwissenschaft musste seine Abneigung gegen blosse Wortweisheit verstärken. Gerade im Hinblick auf die Medizin äusserte sich am frühesten sein Misstrauen gegen „Systeme, die ihre Begriffe aus sehr entlegenen, metaphysischen Prinzipien herleiten". Mit eitler Rede wird hier nichts geschafft. Der unvollendet gebliebene Aufsatz „über die ärztliche Kunst", der die angeführten Worte enthält, ist der Vorläufer des Essay. Wahre Erkenntnis, heisst es bereits hier, ist zuerst durch Erfahrung und verständige Beobachtungen in die Welt gekommen; die Eitelkeit des Menschen aber, nicht zufrieden gestellt durch eine Erkenntnis, die ihm erreichbar und nützlich ist, habe ihn dazu getrieben, die geheimen Ursachen der Dinge zu ergründen, obgleich unsere eng begrenzten Fähigkeiten nicht weiter reichen, als einige wenige Wirkungen zu beobachten und im Gedächtnis zu bewahren, welche von den äusseren und sichtbaren Ursachen ausgehen, in einer Art und Weise jedoch, die gänzlich ausserhalb unseres Begreifens liegt. Die Philosophen haben wohl die Zahl der Bücher vermehrt, aber die Erkenntnis nicht bereichert. Dafür überliessen sie, wie es an den Beispielen des Kompasses und des Schiesspulvers zu ersehen sei, die Erfindungen und nützlichen Künste, welche die Lage des menschlichen Lebens verändert und seine Hilfsmittel vermehrt haben, geringen Leuten, Handwerkern und Mechanikern. Damit stimmt die Bemerkung im Essay überein: „hätte man bei den Entdeckungen der materiellen Welt das nämliche Verfahren angewandt wie bei der Untersuchung der geistigen, das heisst sich in dunkle Worte von ungewisser und schwankender Bedeutung verstrickt: der Weg zum Aequator wäre ungeachtet alles Schreibens über Schifffahrt und Seereisen und einer Menge strittiger Theorien über Ebbe und Flut nimmermehr gefunden worden und die Existenz der Antipoden noch ebenso unbekannt geblieben, als sie es zu der Zeit war, wo es noch für Ketzerei galt, daran zu glauben." Diese hohe Schätzung der

technischen Erfindungen und Fortschritte kommt auch an anderen Stellen des Essay zum Ausdruck. So erklärt Locke: die Erfindung der Buchdruckerkunst habe mehr für die Ausbreitung des Wissens getan, als die Erbauung von Universitäten. Besonders überraschend aber erscheint uns die einsichtsvolle Bemerkung von der Unentbehrlichkeit des Eisens für die Erreichung einer höheren Kulturstufe. Hier deckt sich Lockes Anschauung völlig mit einem Ergebnis unserer heutigen ethnologischen Forschung.

3. Entstehung und Bedeutung des Essay.

3. Die Elemente für die Verstandeskritik Lockes lagen bereit, und es bedurfte nur noch eines äusseren Anlasses, ihre Verbindung herbeizuführen. Locke selbst hat uns diesen Anlass in der Vorrede des Essay auf sehr anschauliche Weise erzählt. Fünf bis sechs Freunde, die zu den gelehrtesten Männern des damaligen Englands gehörten, pflegten sich bei ihm einzufinden, um sich über wissenschaftliche Fragen zu unterreden. Nun geschah es bei einer solchen Zusammenkunft, dass die Debatte nicht von der Stelle rücken wollte. Den Gegenstand des Gespräches sollen nach dem Zeugnis eines Mitunterredners (Tyrell) die Grundsätze der Moral und der geoffenbarten Religion gebildet haben; doch liegt hier vermutlich eine Verwechslung mit einem ein paar Jahre später stattgefundenen Gespräche vor. Nach Lockes eigener Aeusserung lag der Gegenstand jener denkwürdigen Unterredung sehr ferne von der Untersuchung, mit der sich der Essay beschäftigt. — Dieser aber handelt, wenn auch nur beiläufig, auch von den Prinzipien der Moral und gibt Kriterien zur Beurteilung des Glaubens an die geoffenbarte Religion. — Als sich trotz aller Bemühung die Schwierigkeiten nur immer mehr häuften und die Dunkelheiten sich mehrten, kam Locke plötzlich auf den Gedanken, man habe einen ganz verkehrten Weg genommen; denn ehe man sich auf Spekulationen solcher Art überhaupt einlasse, sei es unumgänglich notwendig, zuvor das Vermögen unseres Verstandes zu prüfen, um zu sehen, welche Objekte noch in seinem Umkreise liegen und geeignet seien, sich damit zu befassen, welche dagegen nicht. Der Gedanke fand den Beifall der Freunde, und einige flüchtige Aufzeichnungen darüber bildeten den Anfang der Untersuchungen des

Essay, welche durch einen Zufall veranlasst und auf das Betreiben der Freunde hin fortgesetzt wurden.

Jener glückliche Gedanke enthielt den Keim der kritischen Philosophie; er eröffnete die Reihe der Betrachtungen, die von Locke zu Kant führen und durch diesen bis zur Gegenwart reichen.

Von der Neuheit und Wichtigkeit seines Unternehmens hatte Locke das klarste Bewusstsein. Er nennt es in einer Aufzeichnung aus dem Jahre 1677 eine Aufgabe, so schwierig wie irgend eine, auf die wir im Fortgange des Erkennens geführt werden. Auch gehöre sie eher an das Ende der Studien als an deren Anfang; denn nur als das Ergebnis eines langen und sorgfältigen Nachdenkens sei die Lösung der Frage zu erwarten: was erkennbar ist und was nicht. „Der Verstand," heisst es in der Einleitung des Essay, „gleicht dem Auge: während er uns alle Dinge sehen und erkennen lässt, achtet er auf sich selber nicht und es kostet Kunst und Mühe, ihn aus einer gewissen Entfernung zu betrachten und zu seinem eigenen Gegenstande zu machen." Und doch ist seine Erforschung notwendig, soll den beständigen Streitigkeiten über Dinge, die unsere Fähigkeiten übersteigen, ein Ende gemacht werden. Zwischen der Einbildung, alles wissen zu können und der aus Enttäuschung entspringenden Verzweiflung an allem Wissen: zwischen Dogmatismus und Skeptizismus, drückt Kant dies aus, lässt uns nur die Prüfung unseres Erkenntnisvermögens die rechte Mitte treffen. Sie verhindert, dass unser Geist über den weiten Ozean der Dinge schweife im Wahn, dieser ganze, grenzenlose Raum sei sein natürlicher und unbestreitbarer Besitz, und ist zugleich das Heilmittel gegen den Skeptizismus. „Ist das Vermögen unseres Verstandes einmal richtig geschätzt, der Umfang unserer Erkenntnis entdeckt und die Gesichtslinie bestimmt, die den erleuchteten Teil der Dinge von dem für uns dunkeln scheidet; so werden die Menschen vielleicht weniger Bedenken tragen, sich bei der erkannten Unwissenheit hinsichtlich des einen Teiles zu beruhigen, dafür aber mit umso grösserem Gewinn und mehr Befriedigung ihre Gedanken und ihre Untersuchungen dem anderen zuwenden". — So wichtig erscheint Locke, „die Grenze zwischen Wissen und Meinen zu ziehen", so wesentlich, zu verstehen, was Erkenntnis eigentlich sei und wie weit sie reiche.

Lockes Werk trägt die Spuren einer langen und öfters unter-

brochenen Ausarbeitung. Zwischen jener Unterredung, die die Entstehung des Essay veranlasste, und seiner Veröffentlichung liegen beinahe zwei Jahrzehnte. In diesem Zeitraume hat Locke wiederholt seinen Aufenthaltsort gewechselt. Aus Gesundheitsrücksichten hatte er 1675 eine Reise nach Frankreich unternommen; in Montpellier wurde ein grosser Teil des Essay geschrieben. Dann ruhte die Arbeit längere Zeit. Locke war 1679 nach England zurückgekehrt; er teilte das Schicksal seines langjährigen Gönners und Freundes Ashley, Grafen von Shaftesbury, und folgte ihm nach dessen Sturz nach Holland. Hier wurde, ein Jahr vor dem Ausbruch der „englischen Revolution", der Essay vollendet und 1690, ein Jahr nach Lockes Rückkehr nach England, herausgegeben. Die Widmung (an den Earl von Pembroke) ist vom 24. Mai 1689. Locke war 38 Jahre alt, als er den Essay begann, 57 als er ihn vollendete; er stand zur Zeit der Vollendung genau in dem Alter, in welchem Kant die Kritik der reinen Vernunft veröffentlicht hat.

Zu den frühesten Partien des Werkes gehören einige Kapitel des vierten Buches, das den Kern des Ganzen bildet; das dritte Buch ist später geschrieben als ein grosser Teil des vierten, dessen völliger Abschluss durch diese Einschaltung unterbrochen wurde; das zweite Buch von den Ideen ist älter als die drei Kapitel des ersten, worin Locke in „vorläufiger Debatte" die Annahme angeborner Ideen widerlegt. Die zweite Auflage des Essay wurde durch ein Kapitel: über Identität und Verschiedenheit" vermehrt; der vierten Ausgabe das jetzige Schlusskapitel des zweiten Buches: über die Assoziation der Ideen hinzugefügt,

Auszüge aus Lockes Tagebüchern, die Lord King in die Biographie des Philosophen aufgenommen hat, lassen uns auch die innere Geschichte seines Werkes verfolgen. Reflexionen über die sinnliche Grundlage aller Erkenntnis machen den Anfang; eine davon handelnde Aufzeichnung aus dem Jahre 1670 scheint sogar zu den rasch niedergeschriebenen Gedanken zu gehören, auf welche die Vorrede des Essay anspielt. Es bezeichnet einen Gegensatz zu Descartes und Hobbes, wenn Locke es für unwesentlich erklärt, wie man sich den Ursprung der einfachen Ideen der Sinne denke, ob aus Bewegung oder auf andere Weise. Die vollständige Erklärung der Entstehung irgend einer Idee, und sei es selbst eine einfache Sinnesempfindung,

hat Locke stets für unmöglich erklärt, was für das richtige Verständnis seiner Philosophie von Wichtigkeit ist. Von einzelnen Fragen, womit der Essay sich beschäftigt, wird wiederholt das Problem des leeren, oder wie Locke ihn nennt: imaginären Raumes berührt. Der Raum, den wir in Gedanken von den räumlichen Dingen trennen, ist selbst nur ein Gedankending, und so wenig etwas Wirkliches wie eine Zahl ohne zählbare Objekte. Wäre die Welt vernichtet, so könnte man mit ebenso gutem Rechte den Raum für ein Ding erklären, wie die Finsternis, die sicher in ihm wäre, — eine auffallende Bemerkung, die vielleicht auf die enge Beziehung der Raumanschauung zur Helligkeitsempfindung hindeuten sollte. Der Raum für sich selbst, schreibt Locke ein paar Jahre später, ist nichts als die Fähigkeit, Körper aufzunehmen, die baare Möglichkeit, dass dort, wo noch kein Körper ist, ein Körper sein kann. — Dieses„dort" müssen wir hinzufügen, setzt den Raum vielmehr voraus, als dass es ihn erklären könnte, und diese „Möglichkeit" hat drei Dimensionen. — Schon in dieser Zeit bestreitet Locke, und mit den nämlichen Gründen wie im Essay, Descartes' Gleichsetzung von Raum und Materie, auch führt er bereits die Unendlichkeit des Raumes auf die Unbeschränktheit des Zählens zurück.

Vornehmlich aber haben wir einer Unterscheidung zu gedenken, die für die ganze Erkenntnislehre Lockes massgebende Bedeutung besitzt und schon in der näheren Fassung ihrer Aufgabe zum Ausdruck kommt. Es gibt zwei Arten von Erkenntnis, schreibt Locke 1681, eine allgemeine und eine partikuläre, beide beruhen auf verschiedenen Grundlagen, die erste auf wahren Ideen, die zweite auf Tatsachen, oder was dasselbe ist, auf Geschichte. Jene, die allein den Namen Erkenntnis im strikten Sinne des Wortes führen kann, umfasst Mathematik und Moral, deren Wahrheiten unabhängig davon sind, ob es in der Wirklichkeit ihnen entsprechende Dinge gibt oder nicht. Diese dagegen, Locke nennt sie Meinung oder auch Urteil, ist nicht streng demonstrierbar; sie reicht auch nur wenig über den Umkreis der blossen Tatsachen hinaus, da wir von der Art und Weise, wie die Dinge hervorgebracht werden, nur äusserst unvollkommene Begriffe haben. Zur Entdeckung dieses wichtigen Unterschiedes brauchte Locke keine fremde Unterweisung, weder durch Hobbes, bei dem sie auch schon zu finden ist, noch, woran man auch gedacht

hat, durch die Schule von Cambridge; sie ergab sich ihm, wie auch die Worte, womit er sie einführt, bezeugen, aus einem unbefangenen Blick auf die Wissenschaft. — Die Lehre vom Ursprung der einfachen Ideen, oder Elementarvorstellungen des Geistes, aus der Erfahrung der Sinne, bildet in Verbindung mit der Anerkennung eines von der Erfahrung unabhängigen Wissens auf Grund allgemeiner oder abstrakter Ideen und ihrer Verhältnisse den eigentümlichen Standpunkt der Verstandeskritik Lockes. Sein sogenannter Rationalismus steht in keinem Gegensatz zu seinem Empirismus hinsichtlich der Abstammung der Elemente unserer Ideen, noch bildet er einen fremden, zum Empirismus nur äusserlich hinzugefügten Bestandteil seiner Lehre; wohl aber nötigt er uns, ihre herkömmliche Auffassung zu berichtigen.

Wie die übrigen Schriften ist auch der Essay im Tone des Weltmannes gehalten, nicht des Schulmannes. Auf scholastische Pünktlichkeit, ja selbst strenge Konsequenz im Gebrauche seiner Terminologie legt Locke geringes, öfters zu geringes Gewicht; und es ist leicht ihn hierin zu tadeln oder sich ihm überlegen zu zeigen. Was für ungleichartige Vorstellungen hat er z. B. nicht in dieselbe Klasse der „modi" gebracht. Auch vermeidet er Wiederholungen nicht; er wollte lieber zu weitschweifig sein, als unverständlich werden. Aber, was vom Standpunkt der Schule aus ein Mangel sein mag, die breite und öfters im engeren Sinne des Wortes essayistische Darstellung, gereichte der Popularität des Werkes zum Gewinn.

4. Aufgabe, Gliederung und Methode des Essay.

4. Locke bezeichnet als seine Aufgabe im Essay: den Ursprung, die Gewissheit und den Umfang der menschlichen Erkenntnis zu untersuchen und ebenso auch die Gründe und die Abstufungen des Glaubens, der Meinung und Zustimmung in Dingen, wovon wir eine gewisse Erkenntnis nicht haben.

Von den einzelnen in dieser Aufgabe enthaltenen Fragen sind der ersten: der Frage nach dem Ursprung unseres Wissens die drei Kapitel des ersten, und die sieben ersten des zweiten Buches gewidmet, während der weitaus grössere Teil des zweiten Buches sich mit den Objekten des Verstandes, den Ideen, beschäftigt und alle übrigen Fragen im vierten Buch behandelt werden. In diesem Buche

haben wir daher den Hauptteil des Werkes zu sehen, sein Inhalt bildet den eigentlichen Gegenstand des Essay: die Prüfung der menschlichen Erkenntnis und die Unterscheidung von Erkenntnis und Meinung oder Wahrscheinlichkeit; die vorangehenden Untersuchungen über den Ursprung und die Natur der Ideen verhalten sich dazu nur wie vorbereitende Teile. In der Einleitung des Essay fehlt noch jeder Hinweis auf das dritte Buch. Locke war schon weit in seiner Arbeit vorgeschritten; da er aber sah, welche enge Verbindung zwischen den Ideen und den Worten und namentlich den abstrakten Ideen und den allgemeinen Worten bestehe, schien es ihm notwendig zu sein, erst noch die Sprache in ihrer Beziehung zum Wissen zu betrachten: — es ist der Gegenstand des dritten Buches des Essay.

Zur Kennzeichnung der Methode Lockes habe ich früher für seine Philosophie den Ausdruck psychologischer Kritizismus gebraucht. Dieser Ausdruck ist jedoch sicher nicht anwendbar auf das Verfahren, welches Locke zur Auffindung und Begründung seiner wichtigsten Lehren befolgte. Das ganze vierte Buch des Essay hat mit Psychologie nichts zu schaffen, ebensowenig der grösste Teil des zweiten, um von dem dritten zu schweigen. Die psychologische Analyse sucht die elementaren Vorgänge und einfachen Tätigkeiten des Bewusstseins zu ermitteln, Locke dagegen zerlegt die Objekte des Verstandes und analysiert die Erkenntnis, zu welcher der Verstand bei der Betrachtung seiner Objekte gelangt. Darum ist der Essay dem hauptsächlichen Inhalte nach kein Teil der Psychologie, noch ein Zweig der Logik; er ist die erste, ausführliche Darstellung einer neuen Disziplin: eben der Kritik der Erkenntnis.

Und selbst bei der Untersuchung des Ursprungs der Vorstellungen verfährt Locke nicht rein psychologisch. Er schliesst nicht bloss jede „physikalische", wir würden sagen: physiologische Betrachtung des Geistes ganz von seinem Vorhaben aus und will sich nicht, wie er mit einem Seitenblick auf eine bekannte Hypothese Descartes' erklärt, mit der Frage bemengen, von was für Bewegungen der „Lebensgeister" und Veränderungen unseres Körpers die Empfindungen der Sinne und die Ideen unseres Verstandes ausgehen, noch entscheiden, ob einige von diesen Ideen, oder (wie es die Meinung von Hobbes war) alle in ihrer Bildung von der Materie abhängen, oder nicht; auch seiner eigenen Vorstellung von dem sinnlichen Ursprung der Elemente

unseres Wissens geht er nirgends ins einzelne nach, begnügt sich vielmehr mit der allgemeinen Erklärung: die Sinne führen von den äusseren Objekten dasjenige in die Seele, was in ihr bestimmte Vorstellungen hervorbringe, nicht ohne Anteil jedoch der Seele selbst. Schon die Richtung seines Weges führte ihn von der Psychologie ab. Es handelte sich für ihn um die objektive Gültigkeit der Begriffe des Verstandes, darum erklärte er, es genüge ihm für seinen Zweck, die Erkenntnisfähigkeiten des Menschen nur insoweit in Betracht zu ziehen, als sie auf die Gegenstände angewandt werden, mit denen sie es zu tun haben. Und so will er, „auf empirische, kunstlose Weise einige Rechenschaft geben von den Wegen, auf welchen unser Verstand gerade zu denjenigen Vorstellungen der Dinge gelangt, die wir besitzen". Er nennt das seinen „unphilosophischen Weg der Ideen". Aber selbst diese Geschichte der Entstehung und allmählichen Ausbildung unserer gegenständlichen Vorstellungen läuft ihrer tatsächlichen Entwicklung nicht völlig parallel. Locke weiss, denn er selbst hebt es hervor, dass das Bewusstsein des Menschen nicht mit einfachen Ideen beginnt, sondern mit einer Kombination solcher Ideen, infolge der gleichzeitigen Erregung mehrerer Sinne. Er unterschied also das Ursprüngliche für unser Wissen von dem Anfänglichen in unserem Bewusstsein, und seine einfachen Ideen stellen sich als das Resultat einer objektiven Analyse heraus, nicht der subjektiven oder psychologischen. Die Frage, welche Ideen die ersten seien, ist nach Locke nicht mit Sicherheit zu beantworten, sie hat aber auch für seinen Zweck nur nebensächliche Bedeutung; genug, wenn gezeigt werden kann, woher dem Geiste seine ersten Objekte zukommen, und wenn wir wissen, dass die Seele nicht eher denkt, als sie empfindet. Locke vermutet indes, dass das Kind schon vor der Geburt das Gefühl von Hunger entwickle und einige wenige Empfindungen des Tastsinnes empfange auf Grund der Aenderung seiner Lage.

Gewiss, Locke hat sich in seinem umfangreichen Werke nebenher auch als feinsinnigen Psychologen erwiesen. Das ganze Kapitel über Wahrnehmung, das neunte des zweiten Buches, liefert dafür den Beweis; namentlich die Bemerkung über den Einfluss des Urteils auf die Sinneswahrnehmung, insbesondere die Wahrnehmung durch das Gesicht. Ebenso auch, was Locke weiterhin über die körperliche Grundlage des Gedächtnisses äussert und sein Schluss aus dem Fehlen

geeigneter Organe zur Hervorbringung artikulierter Laute auf den Mangel an der Fähigkeit, abstrakte Ideen zu bilden, bei den Tieren. Die häufigen Anführungen endlich aus den Schriften Thevenots und anderer Reisender über das Seelenleben der Wilden und die Art, wie Locke diese Beobachtungen verwertet, lassen sich sogar als erster Versuch einer vergleichenden ethnologischen Psychologie betrachten. Allein, mag sich Locke auch noch so oft mit der Psychologie berühren, sein Weg führt ihn doch nicht durch die Psychologie hindurch. Die Erklärung, die er selbst von seinem Verfahren gibt, lässt einen Zweifel darüber nicht zurück. „Es erfordert Anstrengung und Fleiss," schreibt er im 23. Kapitel des zweiten Buches, § 28, „unsere Begriffe zu untersuchen, bis sie in die klaren und bestimmten einfachen Ideen aufgelöst sind, aus denen sie zusammengesetzt sind, und zu sehen, welche unter diesen einfachen Ideen eine notwendige Verknüpfung und Abhängigkeit von einander haben, welche nicht." Die objektive Richtung seines Denkens kommt hier zu klarem Ausdruck, und zugleich weisen diese Worte auch auf die Gegenstände hin, die für Locke selbst die wichtigsten seines Essay waren: die Zerlegung der Objekte des Wissens in ihre Elementarvorstellungen und die Bestimmung der Grenzen der Gewissheit unserer Erkenntnis. Auch würde jene Stelle allein schon genügen, die Ansicht zu widerlegen, Lockes sogenannter Rationalismus sei ein fremder, erst nachträglich in den Gedankenkreis des Essay eingedrungener Bestandteil.

Am nächsten noch ist das Verfahren Lockes demjenigen verwandt, das in der systematischen oder beschreibenden Naturwissenschaft gebraucht wird, und die Bezeichnung: Physiologie des Verstandes, ist noch immer die beste dafür. Locke beobachtet die Begriffe wie ein Naturforscher die Dinge; er bringt sie in Klassen, zergliedert sie in ihre Bestandteile und zeigt ihr Wachstum und ihren Aufbau aus diesen Bestandteilen. Auch die Grenzen seines Verfahrens lassen sich schon daraus bestimmen. Diese Analysis der Erkenntnis besass keinen Massstab für die Kritik und das tiefere Verständnis der Funktionen der Begriffe. Begriffliches Erkennen und empirisches, Vernunft und Erfahrung gehen in der Philosophie Lockes nebeneinander her und ohne rechte Verbindung.

5. „Keine angebornen Grundsätze im Geiste."

5. Alles, womit der Verstand sich beschäftigt, wenn er denkt, alles, was Gegenstand unseres Denkens ist, was immer es sein mag, heisst bei Locke: Idee. Dieser Ausdruck kann bei ihm eine äussere oder innere Wahrnehmung bedeuten, ebenso aber auch eine Phantasievorstellung, ein Traumbild, den Begriff einer Art; er umfasst ohne Unterschied alle unmittelbaren Objekte unseres Geistes. Der Geist nimmt unmittelbar nur seine eigenen Ideen wahr, er verkehrt mit den Dingen selbst nur durch die Dazwischenkunft der Vorstellungen, die er von ihnen empfängt. Diesen sehr weiten Sinn des Wortes Idee bei Locke hat schon Hume getadelt, wir müssen aber daran festhalten, um Lockes Bestreitung angeborner Ideen und Grundsätze richtig zu verstehen. Die Seele hat keine angebornen Ideen heisst: die Objekte für ihr Denken müssen ihr gegeben werden; sie hat keine angebornen Grundsätze heisst: sie gewinnt die Kenntnis der Grundsätze bei der Betrachtung der Objekte.

Uns erscheint heute der ganze Streit gegen die Annahme angeborner Ideen von keiner wesentlichen Bedeutung, und ähnlich muss auch Locke empfunden haben, als er schrieb, es würde genügen zu zeigen, wie der Mensch ohne Hülfe solcher Ideen, lediglich durch den Gebrauch seiner natürlichen Vermögen, die Kenntnis und Gewissheit erwirbt, die er besitzt. Eine falsche Theorie wird am besten widerlegt, wenn man die wahre an ihre Stelle setzt. Anders dachte man in der Zeit Lockes und auch noch später. Der Essay wurde ohne nähere Prüfung, und als erst ein Auszug aus ihm erschienen war, verworfen, bloss weil man sah, dass darin das Dogma der angebornen Ideen geleugnet wird. Hat die Seele keine angebornen Begriffe, so scheint sie völlig leer und ohne Wesen zu sein, sie scheint beinahe nichts zu sein, wie nahe also lag es dann zu behaupten, dass sie nicht sei. Kant dagegen, der die Lehre der angebornen Begriffe die Philosophie der Faulen nannte, weil sie mit der Berufung auf die erste Ursache, der Berufung auf Gott, jede weitere Nachforschung abschneide, rühmt in einer Aufzeichnung: „Locke hatte das Vorzügliche, dass, da er die intellectualia (die Begriffe des reinen Verstandes) nicht für cognata erkannte, er den Ursprung suchte". — Eigentlich lag der Annahme angeborner Ideen ein Missverständnis zu Grunde. Man

wollte eine Theorie der notwendigen Wahrheiten geben und gab dafür eine Hypothese ihres Ursprungs. Kein Philosoph hat aber je vermocht, eine notwendige Beziehung zu zeigen zwischen der Wahrheit der Erkenntnis und dem Angeborensein gewisser Begriffe, warum also angeborne Begriffe notwendig auch wahre Begriffe sein müssten. Aus ihrem Angeborensein liesse sich immer nur ihre subjektive Notwendigkeit folgern, nicht die objektive, die man eigentlich beweisen wollte. Es könnte nur geschlossen werden: weil wir so eingerichtet sind, müssen wir so denken, sind wir unvermögend, anders zu denken; dies aber hiesse wirklich, unser Unvermögen zur Quelle der Wahrheit machen.

Locke verfährt bei seinem Angriff etwas summarisch: er fasst die „Gemeinbegriffe" der Stoiker, die Schriftzeichen oder Charaktere, welche nach Descartes der Seele vom Schöpfer aufgeprägt sein sollen, und die angebornen theoretischen und praktischen Grundsätze, von denen Lord Herbert in seinem Buche „de veritate" handelt, unterschiedlos in eins zusammen. Es ist leicht, dagegen Kritik zu üben. Die Gemeinbegriffe der stoischen Schule sind nicht angeborne, sondern aus der Natur des Menschen abstammende Begriffe, die daher von allen Menschen in gleicher Weise gebildet werden. Und das Gleichnis von den aufgedrückten Charakteren, das Descartes nur einmal gebraucht und für einen einzigen Begriff, den Begriff Gottes, ist wenig geeignet, seine Lehre von den Ideen, „die mit uns geboren werden", auszudrücken. — Wie Descartes das Angeborensein gewisser Begriffe wirklich verstanden hat, lässt sich seinen „Bemerkungen zu einem 1647 erschienenen Programm" entnehmen, worauf Herbart wohl zuerst aufmerksam machte. Hier erklärt Descartes (zu dem 12. Artikel des mitabgedruckten Programmes), wer dem Geiste angeborne Ideen oder Grundsätze abspricht, zugleich aber die Fähigkeit zu denken, und zwar als ein natürliches, angebornes Vermögen zuerkennt, weiche nur in Worten, nicht der Sache nach von dem, was er selbst lehre, ab. Denn niemals habe er angeborne Ideen für etwas von der Fähigkeit des Denkens Verschiedenes gehalten. Da er aber bemerkt habe, dass in unserem Geiste Gedanken anzutreffen sind, die nicht von den äusseren Dingen ausgehen, noch rein willkürlich gebildet werden, sondern allein aus der Fähigkeit des Denkens entspringen, so habe er die Ideen oder Begriffe, welche die Formen

jener Gedanken sind, um sie von den uns von aussen zugekommenen und den von uns gemachten zu unterscheiden, angeboren genannt, in dem nämlichen Sinne, in welchem wir sagen, gewissen Familien sei Vornehmheit angeboren, oder diese und jene Krankheit, womit wir nicht sagen wollen, dass die Kinder aus diesen Familien schon im Mutterleibe an einer dergleichen Krankheit leiden, sondern nur, dass sie mit der Anlage oder Fähigkeit, sie zu erwerben, zur Welt kommen. — Eigentlich also werden nur die Anschauungen Herberts von Cherbury von den Einwendungen Lockes wirklich getroffen. Wir brauchen diese Einwendungen nicht zu wiederholen; niemand mehr hat nach Locke angeborne Ideen in dem Sinne behauptet, in welchem er sie bekämpfte. Nur eines seiner Argumente verdient eine Erwähnung: sagt man, jene Ideen seien unentwickelt im Geiste, so heisst dies eben nur, dass der Verstand sie begreifen kann, oder es hat keinen Sinn. Von Wichtigkeit dagegen erscheint, die herkömmliche Auffassung der Lehre Lockes vom Ursprung der Ideen zu berichtigen.

Gegner wie Anhänger Lockes haben immer wieder das Gleichnis vom leeren Blatte zu wörtlich genommen, und dessen Bedeutung zu allgemein. Sie meinten mit der Tafel, die, ehe sie von den Sinnen beschrieben wird, noch keine Schriftzüge trägt, mit der Leugnung angeborner Ideen im Geiste, sollten auch die natürlichen oder angebornen Vermögen des Geistes geleugnet werden. Schon Locke selbst fand sich veranlasst, gegen dieses völlige Missverständnis seiner Lehre nachdrücklich Verwahrung einzulegen. „Ich habe niemals geleugnet, dass solche Vermögen dem Geiste angeboren sind, schreibt er gegen „Burnets Bemerkungen zum Essay", was ich leugnete, war, dass irgend welche Ideen, deren wir uns bewusst wären, oder die Wahrnehmung einer Verknüpfung der Ideen angeboren sind. Wären sie es, so müssten sie von Anfang an allen Menschen bewusst sein. Ich sollte meinen, niemand, der mein Buch las, konnte im Zweifel sein, dass ich einzig und allein von angebornen Ideen spreche und nicht von angebornen Vermögen. Natürliche oder angeborne Kräfte lassen sich durch Uebung vervollkommnen, wie sie auch durch Vernachlässigung geschwächt werden können; und alle Erkenntnis muss durch die Anwendung solcher Kräfte erworben werden. Wie aber angeborne Ideen oder Sätze, die dem Geiste eingeschrieben wären,

weiter entwickelt oder ausgelöscht werden könnten, — sehe ich nicht ein.“ Leibniz allein hat hier richtig gesehen; zu dem bekannten, von ihm ergänzten Satz: nichts ist im Geiste, was nicht vorher in den Sinnen gewesen wäre — ausser der Geist selbst, bemerkt er: „dies stimmt sehr wohl mit dem Autor des Essay überein; denn dieser suchte einen guten Teil der Ideen in der Reflexion des Geistes über seine eigene Natur“. — Wann werden unsere Geschichtschreiber der Philosophie aufhören, den „intellectus ipse“ falsch zu zitieren, nämlich am unrechten Orte, und aus ihren Darstellungen das Wort vom „Sensualismus“ Lockes streichen! Leibniz trennt sich in der Frage nach dem Ursprung der Ideen durch seine Metaphysik von Locke. Er lässt auch den Inhalt der Vorstellungen, ohne Vermittlung der Sinne, rein aus der eignen Kraft des Geistes entwickelt werden; seine Monaden haben „keine Fenster“, sie haben keine Sinne. Wer aber nicht an das Zauberreich der Monaden glaubt, wo es lauter innere Welten gibt, ohne eine äussere, wird der verständigen Bemerkung Lockes recht geben: ein Mensch, der aller Sinne beraubt wäre, könnte auch keine Ideen entwickeln, denn beim Fehlen jeder Empfindung hätte er nichts, was die Tätigkeit seines Geistes erweckte. Auch zu Descartes hat Locke ein anderes Verhältnis, als er selbst wusste, denn er kann die früher angeführten „Bemerkungen“ nicht gelesen haben. Er teilt mit ihm die allgemeine Annahme angeborner Vermögen oder Betätigungsweisen des Verstandes; aber er trennt sie nicht von den Sinnesempfindungen, auf welche sie angewandt werden. Sie entwickeln sich zugleich mit der sinnlichen Erfahrung, die den ersten Stoff für ihre Betätigung liefert. Descartes dagegen lässt aus der Fähigkeit des Denkens allein, ohne Hülfe der Erfahrung, Vorstellungen inhaltlicher Art hervorgehen, — Vorstellungen, von denen er glaubt, dass ihr Inhalt schon im reinen Denken gegeben sei: so den Begriff der Substanz, die Idee Gottes. Eben an diesem Punkte setzte die Kritik Lockes ein.

6. Das Prinzip des Empirismus und der Ursprung der Ideen.

6. Auf die Frage: woher der Geist die Materialien für seine Schlüsse und Erkenntnisse habe, antwortet Locke mit einem Worte: von der Erfahrung: „Auf Erfahrung ist alle unsere Erkenntnis gegründet und von ihr leitet sie sich im letzten Grunde her“. Mit

diesen Worten, die am Anfang seiner Untersuchung stehen, spricht Locke das Prinzip des Empirismus aus. Seine Philosophie ist kritischer Empirismus: sie begrenzt das gegenständliche Erkennen durch die Erfahrung und prüft die Natur der Erkenntnis, die auf der Grundlage der Erfahrung zu erreichen ist.

Die Erfahrung selbst aber ist doppelseitig; die Objekte, die sie dem Erkennen liefert, fliessen diesem aus zwei Quellen zu: der Sensation und der Reflexion, oder dem äusseren und dem inneren Sinn. Unter Sensation ist der Inbegriff aller, durch die Sinneswerkzeuge übermittelten Elementarvorstellungen zu verstehen und zugleich ihre Quelle, die Sinne selbst. Der Begriff der Reflexion dagegen bedarf einer näheren Erklärung. Ihre Objekte sind die Operationen des eigenen Geistes, sofern sie an gegebenen Vorstellungen der Sinne oder des Verstandes ausgeübt werden; der Ausdruck „Operationen" soll hier nicht bloss die eigentlichen Tätigkeiten des Geistes bezeichnen, das Perzipieren, Behalten, Vergleichen usw., sowie das Wollen, sondern auch Zustände des Gemütes wie Befriedigung und Unbehagen. Da sonach die Reflexion das Vorhandensein von Vorstellungen voraussetzt, ist sie nicht im gleichen Grade ursprünglich wie die Sensation. Ihre Ideen treten der Zeit nach später ins Bewusstsein; denn es erfordert, sie zu erlangen, eine Umkehrung der Aufmerksamkeit, die vom Anfang an auf die äusseren Eindrücke gerichtet ist, die Zurückwendung derselben auf das eigene Selbst und gleichsam nach Innen. Sie ist nicht eigentlich ein Sinn, denn es fehlt an einem Organe für die Selbstwahrnehmung; wohl aber ist sie einem Sinne analog oder verwandt; auch ihre Vorstellungen werden empfangen, nicht erzeugt. Zusammen mit der Sensation drückt sie das aus, was Kant die „Rezeptivität des Gemütes" nannte. Folgt also auch die Reflexion der Sensation nach, so könnte doch diese selbst nicht eintreten ohne die Operationen, welche jene entdeckt und die zum Zustandekommen schon der einfachsten Empfindung erforderlich sind. „Veränderungen im Körper könnten erfolgen, Eindrücke unsere Organe erregen, reichen sie nicht zu unserem Geiste, oder nehmen wir nicht innerlich von ihnen Kenntnis, so gäbe es von ihnen keine Wahrnehmung." Jede äussere Wahrnehmung ist ein Akt des Bewusstseins, und kann als solcher Gegenstand der inneren Wahrnehmung werden. Sensation und Reflexion wirken notwendig zusammen, wie zwei einander

ergänzende Momente eines einheitlichen Vorganges, und Locke konnte daher sagen: „jeder Akt der Sensation, gründlich erwogen, eröffnet uns einen Blick auf beide Seiten der Natur, die körperliche und die geistige. Denn während ich durch Sehen und Hören erkenne, dass irgend ein körperliches Wesen ausser mir vorhanden ist, (— das Objekt der Sensation —), erkenne ich mit noch grösserer Gewissheit (schreibt Locke irrtümlich, Descartes folgend), dass ein geistiges Wesen vorhanden ist, welches sieht und hört"; — es ist das Subjekt der Sensation und Objekt der Reflexion, unser eigenes wahrnehmendes Selbst.

So bringt die Reflexion, ein sinnliches Vermögen, die Tätigkeiten und Zustände unseres Geistes uns zum Bewusstsein, sie sind ihre Objekte, nicht ihre Produkte. Und darum ist es falsch zu sagen, Locke unterscheide die Idee einer Lust nicht von der Lust selbst, oder er setze die Operationen des Geistes den Vorstellungen dieser Operationen gleich. Es ist, wiederhole ich, schon aus diesem Grunde falsch, ihn zum Sensualisten zu machen. Noch unwidersprechlicher zeigt sich die Unrichtigkeit, nicht blosse Einseitigkeit dieser Auffassung bei genauerer Betrachtung seiner Lehre von dem Ursprung der Ideen.

Locke unterscheidet einfache und zusammengesetzte Ideen. Sinn und Reflexion sind nach ihm die Quelle nur der einfachen Ideen. „Um mich recht zu verstehen, erklärt er in dem Auszug aus dem Essay —: wenn ich sage, dass wir keine Ideen haben noch haben können ausser der Sensation und der an dieser ausgeübten Operation des Geistes, muss man sich gegenwärtig halten, dass es zwei Arten von Ideen gibt: einfache und zusammengesetzte. Es sind die einfachen Ideen, von denen ich hier spreche." Die Quelle der zusammengesetzten Ideen dagegen ist nach Locke der Verstand selbst. Dieser bildet durch Modifikation der einfachen Vorstellungen von Ausdehnung, Dauer, Einheit die mathematischen Anschauungen und Begriffe, so den Begriff der Zahl; er setzt die Objekte seines Denkens in Beziehung zu einander und erkennt so ihre Verhältnisse; durch Loslösung der Objekte von den besonderen Umständen ihres Daseins in Zeit und Ort schafft er die abstrakten Ideen, und selbst der allgemeine Begriff der Substanz, ein abstrakter und relativer Begriff, ist sein Erzeugnis. Auch den Verstand also und nicht die Sinne allein betrachtet Locke als eine Quelle von Ideen, und was er in Wahrheit

lehrte ist nur dies: äussere und innere Wahrnehmung geben den Stoff zu allen Ideen, auch zu jenen, die der Verstand vermöge seiner Natur selbst bildet, wie sie auch die Veranlassung zu ihrer Entwicklung geben. Zusammengesetzte Ideen setzen einfache voraus, und so ist es zu verstehen, wenn Locke erklärte: alle unsere Erkenntnis leite sich im letzten Grunde von der Erfahrung her.

7. Die einfachen Ideen.

7. Durch Zerlegung des Inhaltes unserer Wahrnehmungen gelangen wir bald zu Bestandteilen, die nicht mehr weiter zerlegt werden können, wenigstens nicht mehr in ungleichartige Elemente. Die Vorstellungen solcher Bestandteile nennt Locke einfache Ideen. Obgleich die Eigenschaften, die unsere Sinne affizieren, in den Objekten selbst verbunden und vermischt sind, so lässt sich doch der Anteil jedes einzelnen Sinnes an ihrer Wahrnehmung aussondern und für sich betrachten. Wir gelangen so zu den einfachen und unvermischten Ideen, von denen jede, wie Locke erklärt, nichts enthält als eine einförmige Erscheinung oder Vorstellung in unserem Geiste. Es genügt für ihre Einfachheit, dass sie keine verschiedenartigen Teile umfasst. So ist z. B. nach Locke Ausdehnung eine einfache Idee, obschon jeder Teil in ihr wieder ausgedehnt ist.

Da es sich bei dieser Zerlegung unserer Ideen nicht um ihre äusseren Ursachen handelt, welche sehr zusammengesetzt sein mögen, sondern nur um die unmittelbare Erfahrung ihres Inhaltes, so scheint hier eine Schwierigkeit nicht vorzuliegen. Ist nicht die Unterscheidung der Idee der Solidität von jener der Farbe, oder der der Ausdehnung völlig klar und bestimmt? Die inhaltliche Analyse der Vorstellungen scheint an Sicherheit ihrer Ergebnisse das Verfahren des Chemikers zu übertreffen, der eine Verbindung in ihre Elemente auflöst, abgesehen davon, dass sie weit weniger schwierig ist. Desgleichen könnte man geneigt sein, auch ihrer Synthese einen Vorzug vor der Wiedervereinigung chemischer Elemente einräumen. In den zusammengesetzten Vorstellungen, welche Locke als „mixed modes“ bezeichnet, erscheinen die Elementarvorstellungen nicht bloss der Wirkung, sondern auch der Beschaffenheit nach erhalten. Dennoch liegt hier eine Aufgabe vor, die sich nur durch Annäherung lösen lässt, und das Bedenken von Leibniz: was wir als ein-

fach empfinden, könnte zusammengesetzt sein, ist nicht leicht zu beseitigen. Noch ist die Frage nach der Zahl und der Beschaffenheit der Grundfarben, selbst auf rein psychologischem Gebiete, nicht entschieden, und was ein einfacher Ton ist, kann nur mit Rücksicht auf die äussere Ursache des Tones, die einfache pendelartige Schallwelle, definiert werden. Einfache Ideen der Sinne sind in unserer unmittelbaren Erfahrung nicht gegeben; sie zu suchen ist Aufgabe der Forschung, und nur durch Verbindung von Wahrnehmung und Experiment, auf theoretischem Wege, sind sie zu erschliessen.

Unser Verstand kann Empfindungen der Sinne nicht verändern, nicht vertilgen, neue nicht hervorbringen; er kann so wenig ihre Aufnahme ablehnen, „wie ein Spiegel die Bilder ablehnen, verändern oder auslöschen kann, welche die vor ihn gebrachten Gegenstände auf ihm entwerfen". Alle noch so erhabenen Spekulationen, und mögen sie die Wolken überfliegen und bis zum Himmel reichen, bringen uns „nicht ein Jota über die Ideen hinaus, welche Sinn und Reflexion unserer Betrachtung dargeboten haben". Es liegt nicht in der Macht des stärksten Geistes, fährt Locke fort, durch die Energie oder irgend eine Kombination seiner Gedanken eine neue einfache Idee zu erfinden, eine vorhandene zu zerstören. „Mit der Herrschaft des Menschen über die kleine Welt seines Denkens ist es beinahe ebenso bewandt, wie mit seiner Macht in der grossen Welt der sichtbaren Dinge; sie reicht in dieser bei aller Kunst und Geschicklichkeit nicht weiter als zur Zusammensetzung oder Teilung der Stoffe, die in seine Hand kommen, aber ist völlig unvermögend, auch nur die kleinste Partikel neuen Stoffes zu schaffen, oder ein Atom des vorhandenen zu vernichten." — Man vergleiche mit diesen Aussprüchen Lockes den Satz von Helmholtz: „dass nichts in unseren Sinneswahrnehmungen als Empfindung anerkannt werden kann, was durch Momente, die nachweisbar die Erfahrung gegeben hat, im Anschauungsbilde überwunden und in sein Gegenteil verkehrt werden kann" (Physiologische Optik, 2. Auflage, S. 611). Wohl üben, wie Locke selbst hervorhob, Urteile einen gestaltenden Einfluss auf unsere Sinneswahrnehmung aus, so, wenn wir die „Valeurs" der Schatten und Farben als Relief sehen; die Empfindungen selbst aber werden dadurch nicht geändert.

Die Empfindung ist sonach eine positive Grenze des Erkennens,

wie sie auch dessen Material bildet. Alles Wissen von der Wirklichkeit geht von ihr aus und führt zu ihr zurück, und dieser Zusammenhang mit der Empfindung unterscheidet gegenständliches Erkennen vom reinen oder formalen Denken. Die hier gegebene Grenze des Wissens deutlich und bestimmt gezeigt zu haben, bleibt Lockes Verdienst. Wo wir keine „Ideen" haben, da haben wir auch keine Erkenntnis, denn es fehlt dieser an den Objekten. Wir werden die Bedeutung dieses Satzes für die Kritik unserer Substanzbegriffe und die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Vorgänge in der Natur noch kennen lernen. Denn wie das Vorhandensein von Empfindungen den Stoff zu aller sachlichen oder positiven Erkenntnis liefert, so setzt das Fehlen solcher unserem Wissen von den Dingen eine Schranke. Die Empfindung ist auch die negative Grenze des Erkennens. Mit dem Fehlen eines Sinnesorganes, z. B. des Auges, fehlt die Empfindungsweise des Organs, es fehlen die Empfindungen, die in dem Umkreis seiner Qualitäten liegen. Wir finden uns in der Erkenntnis der Aussenwelt auf die „wenigen Einlasspforten" beschränkt, die unseren Sinnen offen stehen. Man kann sich einbilden, dass die Zahl derselben vermehrt würde, oder dass andere Wesen uns unbekannte Sinne besitzen; damit aber wäre auch das Bild der Welt, das die Sinne empfangen, verändert oder bereichert (Essay II. Buch 2. Kap. 3 und öfter). — Entsprechendes wie von dem äusseren Sinne gilt auch von dem inneren. Die von der Sensation und Reflexion gelieferten einfachen Ideen bilden somit „die Grenzen unseres Denkens", über welche hinaus die Seele keinen Schritt weiter setzen oder etwas zu entdecken vermag.

Es gibt nach Locke „einfache Ideen" oder Elementarvorstellungen, die durch eine der beiden Quellen der sinnlichen Erfahrung allein — und andere, die auf beiden Wegen dem Bewusstsein zugeführt werden. Von den ersteren sollen wieder solche einfache Ideen zu unterscheiden sein, die nur durch einen Sinn und andere, die durch mehrere Sinne übermittelt werden. Durch je einen Sinn empfangen wir z. B. die „Ideen" von Farben, Temperaturen, Gerüchen usw.; durch zwei Sinne dagegen: den Tastsinn und das Gesicht die einfache Idee der Ausdehnung oder des Raumes. Wir würden hier anders schliessen: weil wir durch zwei Sinne, Tastsinn und Gesicht, zu räumlichen Vorstellungen gelangen; eben deshalb kann der Raum selbst keine

Empfindung sein, denn jedem Sinn kann nur eine Art Empfindungen, nur ein Qualitätenkreis zugeordnet sein. In der Tat ist auch das Empfindungsmaterial zu den räumlichen Wahrnehmungen bei den beiden Sinnen verschieden und ungleichartig. Locke wusste dies selbst, wie seine Entscheidung des Problems von Molineux im Essay beweist. Auf die Frage: ob ein sehend gewordener Blindgeborener einen Würfel und eine Kugel bloss durch das Gesicht unterscheiden kann, antwortet er wie Molineux mit Nein, unterliess aber, die richtige Folgerung daraus zu ziehen.

Als einfache Ideen, die aus Sensation und Reflexion stammen sollen, führt Locke beispielsweise auf: die Ideen von Lust und Schmerz, wobei augenscheinlich eine Verwechslung der Ursachen dieser Gefühle mit den Gefühlen selbst vorliegt, und ausserdem die Vorstellungen von Existenz, Kraft, Einheit, zeitlicher Folge, welche letztere jedoch hauptsächlich durch Reflexion gegeben werde. Die Kraft zählt Locke später, wie es auch richtig ist, zu den Verhältnisvorstellungen, also einer Klasse der zusammengesetzten Ideen; sie kann also schon deshalb nicht aus den Sinnen stammen. Existenz kann eine Idee nur in dem zu weiten Sinne des Wortes genannt werden, in welchem Locke dasselbe gebraucht. Es bleibt der Begriff der Einheit, der aber sicher kein sinnlicher Begriff ist, auch wenn er auf einen sinnlichen Inhalt bezogen wird. Wir betätigen diesen Begriff bei der Setzung und zugleich Isolierung irgend welchen Inhaltes, und einfach ist dabei nur der Akt der Setzung selbst, nicht das Objekt, das gesetzt, oder wenn es gegeben ist, vom Denken anerkannt wird. Aufrecht zu erhalten ist nur der allgemeine Gedanke, der hier Locke vorschwebte. Es gibt gemeinschaftliche Elemente der äusseren und der inneren Erfahrung; es sind die Elemente der Erfahrung als solcher, sie konstituieren den Begriff der Erfahrung.

8. Primäre und sekundäre Qualitäten.

8. Demokrits schon erwähnte Unterscheidung der Eigenschaften, welche den äusseren Dingen vermöge ihrer Natur zukommen und jener, welche ihnen nach menschlicher Auffassung zugeschrieben werden, hatte aus der Philosophie und Wissenschaft des siebzehnten Jahrhunderts die scholastische Lehre von den verborgenen Qualitäten (qualitates occultae) verdrängt. Sie wurde beinahe allgemein ange-

nommen; jedenfalls wäre es leichter, die Philosophen zu nennen, die ihr nicht zustimmten, als jene, die sich zu ihr bekannten. Galilei war, wie Natorp zeigte, wohl einer der ersten, die sie erneuerten, und die Art, wie er sie auffasste und begründete, hat gewisse Vorzüge vor ihren späteren Darstellungen voraus. Gassendi musste sich schon als Anhänger Epikurs zu ihr bekennen; Hobbes kann sie aus Galileis „il saggiatore" haben, doch gab er von ihr eine selbständige und beachtenswerte Erläuterung. Descartes glaubte sogar, sie a priori beweisen zu können; nur was klar und deutlich zu erkennen ist, kann wirklich sein, nur das „Rationelle" reell; von der Körperwelt ist nur das Mathematische klar und deutlich erkennbar, also auch nur dieses allein in ihr wirklich.

Locke nennt seine Vorgänger nicht. Wahrscheinlich war es Boyle, der ihn zuerst auf jene Unterscheidung aufmerksam gemacht hat; wenigstens rührt von diesem der Ausdruck primäre Qualitäten in seiner neuen, von der Scholastik abweichenden Bedeutung her. — Galilei hatte dafür: primi accidenti. Doch konnte Locke auch von seiner korpuskularen Theorie der Materie aus zu der in Rede stehenden Lehre gelangt sein. Im Essay nimmt ihre Erörterung fast die Stelle eines Exkurses ein; sie wird unter dem Titel: „einige fernere Betrachtungen über die einfachen Ideen der Sensation" eingeführt und Locke glaubte entschuldigen zu müssen, mit ihr einen Abstecher in das Gebiet der Naturphilosophie unternommen zu haben. Doch steht sie nicht ausser Zusammenhang mit der Untersuchung des Essay. Sie bildet den Anfang einer Kritik der sinnlichen Erkenntnis und noch Kant konnte sich in den Prolegomena zur Erläuterung seiner viel tiefer gehenden Lehre auf sie berufen.

Die Gegenüberstellung der Ideen im Geiste und der Eigenschaften der körperlichen Dinge selbst, von welcher Locke ausgeht, enthält eine Schwierigkeit besonderer Art. Wie soll es möglich sein, die Ideen in uns mit den Eigenschaften der Objekte ausser uns zu vergleichen, wenn unserm Geiste unmittelbar nichts gegeben ist, als seine Ideen. Zu aller Vergleichung gehören mindestens zwei Dinge. Nun haben wir aber nicht ausser der Idee einer Eigenschaft auch noch diese Eigenschaft selbst; wie also wollen wir ausmachen: ob beide und inwieweit sie einander ähnlich seien, oder nicht. Locke hat diese Schwierigkeit selbst gesehen, und im vierten Buch des Essay, in

dem Kapitel über die Realität der Erkenntnis kommt er darauf zu sprechen. Wie gross sie aber auch erscheinen mag, sie ist selbst auf dem Standpunkt Lockes nicht ganz unüberwindlich, obschon sie erst von Kant durch die kritische Lehre von Raum und Zeit völlig überwunden wurde. Fürs erste ist sie, zu einem guten Teile wenigstens, nur eine Folge der Nachlässigkeit des Ausdruckes bei Locke, oder was hier vielleicht richtiger ist, Folge eines Missverständnisses seiner Ausleger. Locke bezeichnet Masse, Gestalt, Zahl, Lage, Bewegung und Ruhe als „erste, ursprüngliche und reale Qualitäten" der Körper und jedes ihrer Teile. In Wahrheit sind dies alles keine „Qualitäten", ihre Vorstellungen mithin keine „einfachen" Ideen. Die Masse eines Körpers ist eine dem Gewichte des Körpers proportionale, konstante Grösse; sie wirkt als Mitfaktor der Beschleunigung und gibt sich uns sonach durch ihre dynamische Wirkung zu erkennen. Gestalt, Lage, Zahl aber sind auch nach Locke Modifikationen und Verhältnisse einfacher Ideen; und dass Verhältnisse unserer Vorstellungen mit Verhältnissen der Dinge selbst übereinstimmen können, ist durchaus verständlich; ja bei rein empirischen Verhältnissen findet diese Uebereinstimmung tatsächlich statt, so gewiss sich hierbei die Verhältnisse unserer Vorstellungen nach jenen der Dinge selbst richten. Schon als Vorstellungen betrachtet unterscheiden sich ferner die „primären Qualitäten" von den spezifischen Sinnesempfindungen; nur von jenen, nicht von diesen ist eine doppelte Existenz, in uns und ausser uns, denkbar. Die Gestalt eines Körpers, die wir vorstellen, kann seiner wirklichen Gestalt durchaus ähnlich sein; sie kann als Idee in uns vorgestellt und zugleich als ausser uns existierend gedacht werden. Dagegen ist es völlig unvorstellbar, was z. B. ein Ton als solcher, d. h. abgesehen von seiner äusseren Ursache, noch bedeuten soll, wenn er nicht wirklich empfunden wird. Hier fallen Sein und Perzipiertwerden zusammen. Ein nicht gehörter Ton kann so wenig Ton bleiben, wie ein nicht gefühlter Schmerz noch Schmerz bleibt. Locke kennt diesen Unterschied. „Ein Kreis und ein Viereck bleiben in der Vorstellung dasselbe wie in der Wirklichkeit." Diese mögliche Existenz gilt ihm nun, wo es sich um gegebene besondere Dinge handelt, ohne weiteres als Beweis der wirklichen Existenz. „Die bestimmte Masse, Gestalt, Zahl und Bewegung der Teilchen, erklärt er, sind wirklich im Feuer oder im Schnee, gleichviel ob sie durch die

Sinne irgend eines Wesens wahrgenommen werden, oder nicht; Licht aber, Wärme und Kälte sind so wenig in ihnen, wie Krankheit oder Schmerzen in dem Manna. Lassen wir das Auge keine Farben empfinden, das Ohr keine Töne, den Gaumen nichts schmecken, die Nase nichts riechen, — und alle diese Eigenschaften von Farbe, Ton, Geschmack und Geruch, die nur in der Vorstellung existieren, erlöschen und sind auf ihre Ursachen zurückgebracht, auf Masse, Gestalt und Bewegung der kleinsten Teilchen." — Fast wörtlich dasselbe sagt Galilei im „Saggiatore", nehmen wir Ohren, Zunge, Nase weg, so bleiben wohl Figur, Zahl und Bewegung zurück, nicht aber Töne, Geschmäcke, Gerüche.

Damit ist schon ausgedrückt, dass sich die „ersten Eigenschaften" durch ihre Beständigkeit und Unzerstörlichkeit kennzeichnen. Sie sind, wie Locke sagt, von den körperlichen Dingen nicht zu trennen, sie gehören ihnen unter allen Umständen an. Was immer für Veränderungen wir an einem Körper vornehmen oder als an ihm vorgenommen erdenken mögen, — niemals können seine Masse, Gestalt, Beweglichkeit zum Verschwinden gebracht werden, weder in Wirklichkeit, noch auch in Gedanken. „Sie sind in jedem körperlichen Teile enthalten, und durch sie haben wir eine Vorstellung von dem Dinge, wie es an sich selbst ist, was bei künstlichen Dingen augenscheinlich wird" — d. i. bei Dingen, wie Maschinen, Geräten, die wir durch Zusammensetzung der Teile selbst herstellen. — Man vernimmt aus den zuletzt angeführten Worten Lockes die mechanistische Denkart der Naturphilosophie seiner Zeit.

Sekundäre Qualitäten nennt Locke nicht, wie man ihn gewöhnlich versteht, die spezifischen Sinnesempfindungen selbst, die Empfindungen von Rot, Blau, Warm, Kalt, Süss, Bitter usw., diese sind vielmehr nach ihm ausschliesslich „Ideen" im Geiste, sondern die Ursachen dieser Empfindungen im Objekte: Es sind dies die „Kräfte", womit ein Objekt auf ein anderes einwirkt und eine Aenderung in der Bewegung und Lage der Teile des zweiten hervorbringt. Und da auch die Kräfte des einwirkenden Objektes von dessen eigenen primären Eigenschaften abhängen oder durch sie bestimmt werden, kann Locke allgemein sagen, „die sekundären Eigenschaften existieren in den Dingen selbst einzig und allein als „Modi", als Bestimmungsweisen der primären". Im Sinne Lockes ist z. B. die Textur der Ober-

fläche eines Körpers, durch welche die Reflexion einer bestimmten Art auffallenden Lichtes bewirkt wird, eine sekundäre, von der Gestalt und Lage der Teilchen des Körpers abhängige Eigenschaft.

Ist das Objekt, auf welches eingewirkt wird, das Sinnesorgan eines empfindenden Wesens, so sind mit den Erregungen des Organs, d. i. den Modifikationen seiner primären Eigenschaften, in einer uns unerforschlichen Weise, Empfindungen des betreffenden Sinnes verbunden. Diese Empfindungen sind nicht sekundäre Qualitäten; sie sind überhaupt keine Qualitäten der Dinge, obschon sie aus einem natürlichen Grunde dafür gehalten werden. Da wir nämlich von den Ursachen der Affektion unserer Dinge unmittelbar nichts wissen und nicht bemerken, dass auch hier zwei Dinge sich gegenüberstehen und auf einander wirken: der Gegenstand und das Sinnesorgan; „so vermögen wir auch keine Ungleichheit zu entdecken zwischen der in uns erzeugten Idee und der Beschaffenheit des Objektes, das sie erzeugt, und wir sind geneigt, uns einzubilden, unsere Ideen seien Abbilder von etwas in den Objekten selbst und nicht bloss die Wirkungen gewisser Kräfte, bestehend in den Modifikationen ihrer primären Qualitäten". Wiederholt gibt Locke dieser Ueberzeugung Ausdruck, dass die Beschaffenheiten unserer Empfindungen nur „Ideen" in unserem Geiste sind; — am deutlichsten in der folgenden Stelle des 31. Kapitels, Artikel 2 des zweiten Buches: „die Sonne könnte scheinen, sowie jetzt, der Aetna Flammen ausstossen, höher als er es je getan; — ohne ein empfindendes Wesen würde es doch so wenig Licht oder Wärme in der Welt geben, als Schmerz". Die Beispiele, womit Locke seine Auffassung erläutert, enthalten sogar bereits den Gedanken der „spezifischen Sinnesenergie". Die klare, weisse Farbe einer Mandel wird trüb und schmutzig, der süsse Geschmack in einen öligen verwandelt, wenn die Mandel zerstossen wird. Was für eine weitere Wirkung aber kann Stossen mit einer Keule in einem Körper hervorbringen, als eine Umlagerung seiner Teile. Das nämliche Wasser, das der einen Hand kühl erscheint, kann von der anderen als heiss empfunden werden; und doch kann das Wasser selbst nicht beides zugleich sein, warm und kalt; es ist also an sich selbst keines von beiden, und was wir als Wärme empfinden, existiert im Objekte nur als Agitation oder heftige Bewegung der kleinsten Teile. Niemals dagegen, fügt Locke hinzu, wird die eine Hand dort einen Kreis

fühlen, wo die andere ein Viereck fühlt. Schlagend tritt in dieser Bemerkung der Unterschied der Ideen der primären — von den Empfindungen der sekundären Qualitäten hervor. — Doch ist Locke weit entfernt, einem extremen Subjektivismus zu huldigen. Er macht auf die objektive Grundlage der Empfindungen von Farbe, Wärme usw. aufmerksam und betont die Abhängigkeit auch der Beschaffenheit der Sinneseindrücke vor äusseren Ursachen. „Das nämliche Gewebe der Teile eines Objektes, erklärt er, erzeugt nach einer unveränderlichen Regel stets eine gleiche Empfindung; daher dient diese als Merkmal, das Objekt von anderen zu unterscheiden.“ Und wie derselbe Sinn unter gleichen Umständen jedesmal den gleichen Eindruck einer sekundären Qualität empfängt, so müssen unter der nämlichen Voraussetzung auch die Empfindungen verschiedener Menschen unter sich übereinstimmen: die mit den Worten Blau oder Gelb bezeichneten einfachen Ideen z. B. sind, wie Locke gewiss mit Recht annimmt, die gleichen bei allen Menschen, wenn nur ihre Augen in normaler Weise für Farben empfänglich sind. Immer also ist es die wirkliche Verfassung der Dinge — und zu den Dingen gehören auch unsere Sinneswerkzeuge —, von welcher die Qualitäten der Empfindungen abhängen, und darum haben die Vorstellungen, die uns die Sinne zuführen, alle die Uebereinstimmung mit den Dingen, die sie haben können und zu haben brauchen. Dem Satze von Johannes Müller, dass die Beschaffenheiten der Objekte und der Reize, die sie aussenden, gleichgültig seien für die Beschaffenheiten der Empfindungen, hätte Locke nicht zugestimmt. So eng erschien ihm vielmehr ihr Zusammenhang, ihr Zusammenwirken, dass er behaupten konnte, die sekundären Qualitäten, die wir jetzt wahrnehmen, würden verschwinden, könnten wir die ursprünglichen der kleinsten Teile eines Körpers durch die Sinne entdecken. Zum Beweis dafür berief er sich auf die Veränderung der Farbe eines Gegenstandes bei seiner Betrachtung durch das Mikroskop; er unterliess es jedoch nicht, zugleich auf die Zweckmässigkeit der tatsächlichen Einrichtung unserer Sinne hinzuweisen.

Sekundäre Qualitäten werden auf doppelte Art wahrgenommen: unmittelbar, so oft ein einzelnes Objekt die Sinne erregt und Empfindungen in uns hervorruft, und mittelbar, wenn ein Objekt den inneren Zusammenhang der Teile eines anderen so verändert, dass dieser infolge davon anders auf unseren Sinn wirkt, wie zuvor. Beide

Arten sind dem Wesen nach nicht verschieden, und nur der Umstand, dass das andere Objekt im ersten Falle unser eigenes Sinnesorgan ist, hindert uns, ihre Gleichartigkeit sofort zu bemerken. Aus dem nämlichen Grunde halten wir auch nur die direkt gegebenen Eindrücke für Eigenschaften des Objektes selbst; nicht die mittelbar wahrgenommenen. Niemand hält, um Lockes Beispiel anzuführen, die bleiche Farbe des Wachses, das der Sonne ausgesetzt ist, für eine Eigenschaft der Sonne selbst; jeder weiss, dass sie nur eine Wirkung ihrer Strahlen ist. Man bringe aber in Gedanken das Auge an die Stelle des Wachses und man wird erkennen, dass auch der leuchtende Glanz, der das Auge erfüllt, so wenig eine Eigenschaft der Sonne ist, wie die bleiche Farbe des Wachses.

Es gibt demnach drei Arten einfacher Ideen der Sensation — so fasst Locke seine Lehre zusammen: die primären Qualitäten, hier sind die Ideen in uns die Abbilder ihrer Objekte ausser uns und decken sich vollständig mit diesen; die sekundären: ihre Ideen halten wir für Abbilder der Dinge, sie sind es aber nicht, und endlich die „Kräfte" im engeren Sinne des Wortes, deren Ideen weder Bilder der Gegenstände sind, noch auch als solche von uns betrachtet werden. Nur in unserer Auffassung, nicht der Sache nach ist die zweite Art von der dritten verschieden; beide sind „Kräfte", die von den primären Eigenschaften eines Objektes abhängen und die des anderen in ihrer Zusammensetzung und Bewegung ändern.

In dieser ganz rationellen Empfindungslehre findet sich ein ungenügend verteidigter Punkt, gegen den sich die Angriffe Berkeleys richteten. Es ist nämlich klar und wird, wie wir wissen, von Locke selbst an die Spitze seiner Untersuchung gestellt, dass wir nicht von den Qualitäten der Dinge ausgehen können, sondern nur den Empfindungen oder „einfachen Ideen" in unserem Geiste. Diese allein werden uns gegeben, und erst von ihnen aus suchen wir zu den Beschaffenheiten — oder doch den Verhältnissen der Dinge vorzudringen, wenn man sie nicht selbst für die Dinge halten will. Nun war der Grund, warum Locke gewissen „Qualitäten" vor den übrigen die Bedeutung zuerkannte, die Abbilder der wahren und realen Eigenschaften der körperlichen Dinge zu sein, hauptsächlich ihre Beständigkeit: wir können sie uns durchaus nicht aus der Vorstellung eines Körpers wegdenken, und die Unveränderlichkeit ihres Wissens:

wir sind unvermögend, uns vorzustellen, dass sie durch unsere Auffassung irgend welche Veränderung erleiden sollten. Dagegen sollen sich diese Eigenschaften sehr wohl von den übrigen trennen, d. i. ohne diese letzteren vorstellen lassen. Sie machen daher die Vorstellung des Objektes in der äusseren Wahrnehmung aus; sie sind dem Objekt derselben wesentlich, seine „primären“ Qualitäten. Auch lässt sich zeigen, dass mit der Aenderung ihrer Verhältnisse und ihres Zusammenhanges die spezifischen Sinnesempfindungen mitgeändert werden, während das Umgekehrte schlechthin unausführbar ist; daher sind sie, mathematisch geredet, die unabhängigen Variablen. Weil aber Locke diese objektiven, oder doch objektivierbaren Elementarvorstellungen des äusseren Sinnes selbst wieder als Empfindungen betrachtete, mindestens durch den für sie nicht passenden Ausdruck: einfache Ideen diese Auffassung begünstigte, vermochte er nicht, das Begründete seiner Unterscheidung über allen Zweifel zu erheben. Berkeley konnte daher mit einigem Anschein zeigen, dass die von Locke behauptete Trennbarkeit der ersten Eigenschaften von den zweiten nicht bestehe, ihre Trennung vielmehr immer eine nur geforderte, nicht wirklich zu vollziehende Abstraktion sei. Er verwarf daher die von Locke gemachte Unterscheidung. Wir können Farbe nicht ohne Ausdehnung vorstellen; ist also Ausdehnung selbst eine Empfindung, was wie Berkeley überzeugt ist, Lockes Annahme war, so muss sie ein Teil, ein Moment der in Rede stehenden Gesamtempfindung sein, und es gilt folglich von ihr dasselbe, was von der Farbe gilt, mit der sie untrennbar verbunden erscheint: sie muss ebenso subjektiv sein, wie diese, d. h. sie kann ebenso nur im Geiste existieren. Hume stimmte dieser Folgerung bis auf die Annahme des Geistes bei, und wer Ausdehnung oder Raum für eine Empfindung hält wie einen Druck, eine Farbe, einen Ton, kann gegen ihre Triftigkeit nichts Wesentliches erinnern. Wenn übrigens Hume, auch hierin Berkeleys Gedankengange folgend, weiter behauptet, Farben, Töne, Temperaturempfindungen, ja sogar Schmerz und Vergnügen haben rein als Vorstellungen genommen, vor Ausdehnung, Gestalt, Bewegung nichts voraus, so ist diese Behauptung offenbar falsch. Schon als blosse Vorstellungen, d. i. an sich betrachtet, sind Raumerfüllung, Lage, Bewegung, Zahl vor allen übrigen sinnlichen Ideen dadurch ausgezeichnet, dass sie stets ein Objekt ausdrücken, es mag wie immer

beschaffen sein und gleichviel selbst, ob es existiere oder nicht. Sie sind die Elemente des Gegenstandes in der sinnlichen Erkenntnis, sie bestimmen den Begriff eines äusseren, empirischen Gegenstandes überhaupt und darum unterscheiden sie sich schon in der Vorstellung und abgesehen von jeder Annahme über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit des Gegenstandes von den übrigen Elementen der äusseren Erfahrung, den Qualitäten in der Wahrnehmung. Nicht anders dachte auch Galilei, als er erklärte, so oft wir Materie denken, müssen wir zugleich denken, dass sie eine gewisse Figur besitze, hier oder dort, wenig oder vieles sei, bewegt oder ruhend; nichts aber zwingt uns zu denken, dass sie diese oder jene Farbe habe, warm oder kalt sei, so oder anders töne, rieche, schmerze. Und darum drücken auch nur jene notwendigen Vorstellungen die Bestimmungen und Verhältnisse der körperlichen Natur aus, ihre „primi accidenti", die ihren Sitz in den Körpern selbst haben, und nicht im Bewusstsein eines empfindenden Wesens allein.

Berkeley und Hume gegenüber behält also Locke mit seiner Unterscheidung Recht.

9. Zusammengesetzte Ideen. — Ihre Auswahl im Essay.

9. Zur Klassifikation der zusammengesetzten Ideen bedient sich Locke herkömmlicher Benennungen; er unterscheidet Modi, Substanzen und Relationen. Der Ausdruck Modus wird dabei sehr weit und unbestimmt genommen, und man kann nur sagen, er stehe bei Locke für alles, was nicht Substanz oder Relation ist, mit Ausnahme natürlich der einfachen Ideen.

Zusammengesetzte Vorstellungen werden im allgemeinen durch Verbindung zweier oder mehrerer einfacher gebildet; doch kann die Verbindung auch eine blosse Zusammenstellung sein, ohne dass ihre Bestandteile, mögen sie einfach, oder selbst schon zusammengesetzt sein, in eine Vorstellung vereinigt werden. Sie gewähren dann dem Verstande einen Ueberblick, und es entstehen so die Begriffe von Verhältnissen. Allgemeine Ideen endlich ergeben sich, sobald eine Idee aus allen den Vorstellungen losgelöst wird, die sie in Wirklichkeit begleiten; diesen Akt der Loslösung bezeichnen wir als Abstraktion; allgemeine Ideen sind abstrakte Ideen. Bei der Bildung zusammengesetzter Vorstellungen ist der Geist frei; er besitzt die Fähigkeit, die

Objekte seines Denkens auf unendliche Weise über dasjenige hinaus, was ihm Sinn und Reflexion geben, zu variieren und zu vervielfältigen; gebunden bleibt er jedoch dabei an das Material, das jene beiden Quellen ihm zuführen, und auch die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Ideen, die er bei deren Verbindung bemerkt, ist in dem Inhalte der verbundenen und verglichenen Vorstellungen selbst gegründet.

Von den komplexen Ideen, deren Zahl nicht zu erschöpfen ist, unterzieht Locke einer eingehenden Prüfung die Vorstellungen von Raum und Zeit, Zahl und Unendlichkeit, den Begriff der Identität, namentlich der persönlichen Identität, der Kraft, und zwar besonders im Zusammenhange mit der Frage der Willensfreiheit, vor allem aber den Begriff der Substanz. Daneben erörtert er noch, was es bedeuten solle, wenn wir von realen und eingebildeten, von adäquaten und inadäquaten, wahren und falschen Ideen reden. Bedürfte es noch eines Beweises, dass der Essay Erkenntniskritik sein sollte und nichts anderes — diese Auswahl würde ihn geben, so augenscheinlich erfolgt sie aus einem erkenntnistheoretischen Motive; denn sie trifft alle Ideen und nur diese allein, durch welche wir die Dinge erkennen oder zu erkennen glauben, alle „metaphysischen" Begriffe also, darunter den Hauptbegriff der Metaphysik und ihr eigentliches Streitobjekt: den Begriff der Substanz. — Wir folgen den Ausführungen Lockes nur so weit, als sich mit ihrer sachlichen Bedeutung auch geschichtliches Interesse verbindet. Dies ist aber besonders von der Lehre über Raum und Zeit und der Kritik des Substanzbegriffes der Fall.

10. Raum, Zeit und Unendlichkeit.

a) Raum (Essay II, 13).

10. Die Vorstellung des Raumes ist nach Locke zusammengesetzt aus einer einfachen Idee, der Idee des Abstandes, der Entfernung oder Erstreckung und den Modifikationen dieser Idee, ihrer Wiederholung, Verbindung und Entwicklung durch den Verstand. Jener erstere Bestandteil bildet die sinnliche Grundlage, dieses zweite Moment enthält den Anteil der Denktätigkeit an unserer Raumvorstellung. Wie an jeder anderen einfachen Idee, vermag der Verstand auch an dem sinnlichen Element der Raumvorstellung seine Tätigkeit ohne weitere

Hilfe der äusseren Dinge, ohne fremde Einflüsterung, also ursprünglich auszuüben. Er erweitert die Ausdehnung ins Unermessliche, indem er Teil zu Teil, Mass zu Mass hinzufügt; er macht sie zu einem „unerschöpflichen Schatz“ von Figuren, indem er über die wahrgenommenen räumlichen Formen hinaus unzählige geometrische Gebilde erzeugt. Man sieht, wie nahe hier Locke Kants Konstruktion der Begriffe in der reinen, von den tatsächlichen Erscheinungen der Körper unabhängigen Anschauung kommt. — Was aber jene erste sinnliche Grundlage der Raumvorstellung betrifft, so besteht sie nach Locke in dem Gegebensein der Wahrnehmung von Abstand oder Distanz. Dass diese Wahrnehmung den Raum viel mehr voraussetzt, als erklären kann, hat Locke nicht gesehen. Wir sehen den Abstand verschieden gefärbter Körper, wir fühlen ihn, auch im Dunkeln, wenn wir die Körper berühren. Zur Differenz der Qualitäten kommt als neue Idee die Differenz der Orte hinzu, das Auseinandersein des Empfundenen. Einfach aber oder ursprünglich kann diese Idee insofern genannt werden, als sie aus keiner Modifikation rein qualitativer Art abzuleiten ist. Auch die Physiologie hat dies nicht fertig gebracht. Nur als „Empfindung“ darf sie selbst nicht betrachtet werden. Wäre sie Empfindung, so müsste sie der Anschauung, auch deren Form nach, feste Schranken setzen. Man kann nicht Empfindungen zu Empfindungen addieren, wie Raumteile zu Raumteilen, man kann sie nicht, gleich einer räumlichen Grösse, beliebig kleiner setzen, ohne sie zum Verschwinden zu bringen, — weder der Gedanke der Unendlichkeit, noch der der Teilbarkeit des Raumes ins Unendliche würde möglich, geschweige notwendig sein, wäre der Raum selbst Empfindung. Lockes eigene Auffassung in diesem Punkte ist schwankend und selbst nicht frei von Widersprüchen. Zwar hat er nirgends ausdrücklich erklärt, einfache Ideen müssten als solche Empfindungen sein, auch bemerkte er eben im Hinblick auf die Vorstellung des Raumes (und der Zeit), hier sei die einfache Idee, oder die „einförmige Erscheinung“ selbst noch teilbar, und zwar teilbar ins Unendliche, sofern jeder Teil der Ausdehnung wieder ausgedehnt ist; dennoch aber redet er wieder — und wir haben darauf zurückzukommen — von „sensiblen Punkten“, als den letzten Elementen unserer Idee der Ausdehnung. — Hier ist die Quelle von Humes „qualitativen Punkten“; konsequenter aber als Locke leugnete Hume

die Teilbarkeit ins Unendliche selbst der Möglichkeit nach, d. i. im Sinne eines formalen Verfahrens, und würdigte, in seinem Jugendwerke, die Geometrie zu einer rein empirischen Wissenschaft herab, ja erklärte sie für falsch, oder doch zum mindesten für ungenau, eben weil sie den wirklichen Punkten nicht Rechnung trage.

Wie vieles sich aber gegen Lockes Auffassung der sinnlichen Grundlage der Raumvorstellung einwenden lässt, seine übrigen Feststellungen über die Natur dieser Vorstellung werden davon nicht berührt. Sie ergeben sich ihm durch einen unbefangenen Blick auf den Begriff des Raumes und sind daher unabhängig von jeder psychologischen Theorie der Entwicklung des räumlichen Vorstellens.

Der Begriff des Raumes ist auch nach Locke eine ursprüngliche Vorstellung; die Probe davon ist: man kann ihn nicht definieren. Sagen, wie es gewöhnlich geschieht, Raum sei, was Teile ausserhalb von Teilen hat, heisst nicht mehr, als sagen: Ausdehnung ist Ausdehnung. „Denn was weiss ich mehr von der Natur des Raumes, wenn man mir sagt, Ausdehnung sei ein Haben von Teilen, die ausgedehnt sind, ausserhalb von Teilen, die ausgedehnt sind, was so viel heisst, als Ausdehnung bestehe aus ausgedehnten Teilen.“ Uebereinstimmend damit lehrt Kant: um vorstellen zu können, dass Empfindungen nicht bloss verschieden, sondern dass sie aussereinander seien, muss die Vorstellung des Raumes bereits zugrunde liegen. Denn „Aussereinandersein“ bedeutet an verschiedenen Orten des Raumes sein, und um diese Bestimmung des Raumes zu verstehen, müssen wir den Raum in Gedanken schon voraussetzen. Vielleicht meinte auch Locke mit der Einfachheit der Raumvorstellung nur diese Ursprünglichkeit.

Raum und Körper oder Materie sind nicht dasselbe, und der Raum hat eine eigene, vom Dasein der Körperwelt verschiedene und unabhängige Realität. Der erste Satz richtet sich gegen Descartes, der Materie und Raum gleichsetzte; der zweite ist ein Folgesatz des ersten.

Um zu zeigen, dass Raum und Körper verschieden sind, beruft sich Locke auf die Verschiedenheit ihrer Ideen in unserm Geiste; er beruft sich auf „Jedermanns eigenes Denken“, das ihre Vorstellungen bestimmt unterscheide. Die Ausdehnung schliesst fürs erste nicht Dichtheit und Widerstand gegen die Bewegung ein, wie dies von

der Vorstellung der körperlichen Dinge der Fall ist. Kann auch Dichtheit nicht ohne Ausdehnung bestehen, so ist doch diese so verschieden von der Dichtheit wie von einer Farbe, die auch nicht ohne Ausdehnung bestehen kann. „Viele Vorstellungen bedürfen anderer zu ihrem Bestande oder ihrer Auffassung und bleiben doch verschiedene Vorstellungen.“ Auch Bewegung kann nicht ohne Raum vorgestellt werden, und doch ist Bewegung nicht Raum, Raum nicht Bewegung. Wird der Unterschied von Seele und Körper, bemerkt Locke gegen Descartes, darauf gegründet, dass das Denken nicht die Ausdehnung einschliesst, so gilt ein gleicher Grund für den Unterschied von Raum und Körper, denn der Raum schliesst nicht die Dichtheit ein. So weit indes könnte der Raum eine blosse abstrakte Vorstellung sein, die aus dem vollständigen Begriff eines Körpers nach Weglassen einiger Merkmale desselben gebildet wird. Aber ausser den Merkmalen, die ihm verglichen mit dem Körper fehlen, kommen dem Raume solche zu, die wiederum bei keinem körperlichen Dinge anzutreffen sind. Vor allem der stetige Zusammenhang seiner Teile, der weder in Wirklichkeit, noch in Gedanken aufgehoben werden kann. „Keine Art der Trennung ist verträglich mit der Natur des reinen Raumes.“ — Der reine Raum (pure space), von dem Locke hier redet, ist Newtons absoluter Raum, Kants Raum der reinen Anschauung. — Auch die Teilbarkeit ins Unendliche ist nur ein anderer Ausdruck und gleichsam die Gegenprobe für die vollkommene und ursprüngliche Stetigkeit des Raumes; sie bedeutet nicht wirkliches Geteiltsein, oder wirkliche Teilung des Raumes selbst. Wohl kann man vom Raume einen bestimmten Teil für sich betrachten, z. B. so viel als dem Masse eines Fusses entspricht, dies ist aber keine Teilung, sondern nur eine Einschränkung, „eine teilweise Betrachtung“ des Raumes. Den nämlichen Gedanken finden wir auch bei Kant: „wenn man von Räumen redet, so versteht man darunter nur Teile eines und desselben, alleinigen Raumes; der Begriff von Räumen beruht lediglich auf Einschränkungen“. Aus der Untrennbarkeit der Teile des reinen Raumes folgt nach Locke deren Unbeweglichkeit. Bewegung, bemerkt er, ist Veränderung des Abstandes zwischen zwei Dingen, eine solche Veränderung ist zwischen untrennbaren Teilen unmöglich; also müssen alle Teile des Raumes „in ewiger Ruhe untereinander beharren“. Uebereinstimmend damit erklärte Newton: „der

absolute Raum bleibt vermöge seiner Natur und ohne Beziehung auf einen äusseren Gegenstand stets gleich und unbeweglich. Dass ein ursprünglicher Ort bewegt werde, ist absurd.“ In allen genannten Punkten also, der Abwesenheit von Widerstand, dem stetigen Zusammenhang und infolge davon der Untrennbarkeit und Unbeweglichkeit der Teile unterscheidet sich der Begriff des Raumes so klar und bestimmt wie möglich von dem Begriffe eines materiellen Körpers. Solidität und Ausdehnung, die Grundlagen unserer Begriffe von Körper und Raum, sind somit verschiedene Elementarvorstellungen unseres Geistes.

Einen weiteren Beweisgrund ihrer Verschiedenheit sieht Locke in der Notwendigkeit, einen leeren Raum anzunehmen jenseits der Grenzen der Körperwelt und auch, um die Möglichkeit der Bewegung in ihr zu erklären. Man muss entweder die Materie für unendlich halten, oder zugestehen, dass es ausser den Grenzen der Körperwelt einen leeren Raum gibt, was zugleich heisst, dass Raum und Körper verschieden sind. Jenes, dass die Körperwelt selbst unendlich sei, wird niemand behaupten wollen, meint Locke; ist doch Unendlichkeit ein rein potentieller Begriff, ein Möglichkeitsbegriff; es bleibt also nur die Annahme eines leeren Raumes jenseits der Sinnenwelt übrig. — Die kosmologischen Probleme, die Schwierigkeiten, ja Antinomien, die sich hier auftun, hat Locke nicht völlig übersehen; sie lagen aber ausserhalb seines Weges. Er begnügte sich daher in bezug auf die Frage nach der Lage oder dem Orte des Weltalls im unendlichen Raume mit der Wendung: da der Begriff der Lage relativ ist, so bedeute die Redensart, die Welt sei irgendwo, nicht mehr, als dass sie existiert. Ebenso gebe es auch in der „unterschiedslosen Leere des einförmigen Raumes“ keinen Unterschied zwischen Bewegung oder Ruhe des Weltganzen. Dies gilt jedoch, was Locke nicht beachtet, nur von einer fortschreitenden Bewegung der Welt, nicht auch von einer rotierenden, die sich durch die dabei auftretenden Flugkräfte von der Ruhe unterscheiden würde.

Um die Existenz des leeren Raumes jenseits der Sinnenwelt gleichsam anschaulich zu machen, wirft Locke die Frage auf: ob wir, an die Grenze der körperlichen Dinge versetzt, nicht noch die Hand ausstrecken oder die Finger der Hand spreizen könnten. Was sollte sich dem widersetzen, wo es nichts Dichtes mehr gibt, das der Bewegung

Widerstand entgegensetzte? Und was ist hier jenes Undichte, das die Hand umgibt und zwischen den Fingern sich befindet oder befinden kann? Bei Erwägung dieser Fragen muss, wie mir scheint, einem jeden die Wahrheit der Kant'schen Lehre einleuchten, dass der Raum die Form unseres äusseren Anschauens und darum die Form der angeschauten Dinge ist. Auch an der Grenze der materiellen Welt bliebe der Raum so unermesslich und grenzenlos, wie er es von jedem beliebigen anderen Punkte aus ist. Wir würden daher jene Grenze nicht als solche bemerken; auch an ihr befänden wir uns, wie den Dingen unserer nächsten Umgebung gegenüber, noch im Mittelpunkte des Raumes, und der äusserste Stern, von uns aus gerechnet, würde ebenso im Raume erscheinen, wie das letzte Atom, das wir annehmen mögen, in ihm vorgestellt werden muss.

Auch die mögliche Vernichtung der Körper beweist den leeren Raum, da dieser dadurch nicht mitvernichtet wäre. Gott kann nicht nur alle Bewegung aufheben, er kann auch einen Körper vernichten, nachdem die Bewegung erloschen ist, z. B. dieses Buch; wenn nun alle umgebenden Körper der Voraussetzung nach ruhen, so bleibt der Raum, den das Buch eingenommen hatte, leer. Es gibt also Raum ohne Körper. Bekanntlich ist dies das Argument, mit welchem Kant in der transzendentalen Lehre vom Raume die Notwendigkeit der Raumvorstellung beweist. „Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, dass kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, dass keine Gegenstände darin angetroffen werden.“ Endlich liefert auch die Bewegung eine Probe für die Trennung von Raum und Körper. Denken wir uns einen Körper von beliebiger Grösse so geteilt, dass sich die Teile innerhalb der Umgrenzung seiner Oberfläche frei bewegen können, so muss mindestens ein Raum von der Grösse des kleinsten Teiles übrig bleiben, soll die Bewegung möglich sein. Das Stattfinden von Bewegung kann ohne zugrunde liegenden, also von den beweglichen Teilchen noch unterschiedenen Raum nicht einmal vorgestellt werden. Selbst ein den Raum kontinuierlich erfüllendes Medium bewegt sich im Raume. So kann kein Körper und keine Bewegung von Körpern ohne den Raum bestehen, wohl aber der Raum ohne Körper und ohne Bewegung; er ist die Bedingung von beiden, und die Unabtrennbarkeit dieser von ihm beweist nicht, dass er dasselbe sei wie sie, sie beweist umgekehrt, dass er nicht dasselbe ist.

So hat der Raum nach Locke eine eigentümliche Art von Wirklichkeit. Die Einteilung der Dinge in Körper und Geister beweise nichts dagegen, denn es müsste erst bewiesen werden, dass diese Einteilung selbst eine vollständige ist. Auf die Frage aber: ob dann der Raum eine Substanz sei, erwidert Locke mit der Gegenfrage, ob wir wissen, was eine Substanz ist, und warum wir, da wir es nicht wissen, so viel Gewicht auf dieses zweisilbige Wort legen. Obgleich Locke auch die Möglichkeit, der Raum könne ein blosses Verhältnis sein, in Erwägung zieht, neigt er doch, wie die wiederholte Anführung der Worte: „der Himmel und die Himmel der Himmel fassen dich nicht", erkennen lässt, der Auffassung Newtons zu, nach welcher der absolute Raum der Weltraum ist. Locke kennt auch die Unterscheidung Newtons zwischen dem absoluten Raum und dem relativen, der ein bestimmtes Mass des ersteren ist, und die analoge der absoluten und der relativen Zeit. Sie kommt bei ihm durch die Unterscheidung der „Ausspannung" (expansion) des reinen Raumes von der Ausdehnung (extension) der Dinge im Raume — und die entsprechende von Dauer und Zeit zum Ausdruck. Es ist daher von Interesse, zu wissen, ob diese überraschende Uebereinstimmung mehr als eine Anlehnung an Newtons „Prinzipien" bedeute. Die Sicherheit wissenschaftlicher Ergebnisse wird erhöht, wenn diese unabhängig und auf ganz verschiedenen Wegen erzielt sind. Newtons Werk erschien zwar schon 1687 zum ersten Male, zwei Jahre vor dem Abschluss des Druckes des Essay; dieser selbst war aber zu jener Zeit bereits vollendet, und der 1688 veröffentlichte Auszug daraus enthält alles Wesentliche der Lehre Lockes über Raum und Zeit.

So weit die Methode Lockes reichte, hat sie ihn auch bei der Untersuchung des Begriffes vom Raume geführt. Die Erörterung dieses Begriffes durch Locke ist weit ergebnisreicher, sie kommt dem Wesen des Raumes weit näher, als die Auffassung, die Leibniz vom Raume als einem nur abstrakten Verhältnis verbreitete. Sie erwies die eigentümliche Selbständigkeit, die dem Raume im Grunde der körperlichen Welt zukommt, wobei es ihr Vorzug ist, die Erkenntnis davon durch Analyse der gegebenen sinnlichen Erscheinung gewonnen zu haben. An der räumlichen Wahrnehmung selbst machte Locke den Unterschied der Ausdehnung von den eigentlichen, spezifischen Sinnesempfindungen ersichtlich. Der Raum, den er betrachtete, ist

kein allgemeiner Begriff einer Mannigfaltigkeit; es ist der Raum der Widerstandsempfindung, der Dichtheit, der Farbe, dessen Modifikationen oder Bestimmungen die Gestalt, Lage und Grösse der Dinge sind. Gerade der von Locke bis zur Anschaulichkeit verdeutlichte Umstand, dass die Gestalten und räumlichen Verhältnisse der Dinge nur auf dem Grunde eines absoluten, stetigen, gleichförmigen und unbeweglichen Raumes vorgestellt werden, jeder Teil des fühlbaren und sichtbaren Raumes also ein Teil des leeren, unbegrenzten, ruhenden Weltraumes sein muss, macht die Existenz dieses nicht selbst wahrnehmbaren und doch alle äussere Wahrnehmung ermöglichenden Raumes ebenso gewiss, wie sie die Art seiner Existenz zum Probleme macht. Locke hat auf seinem Wege den Beweis für die Existenz des absoluten Raumes erbracht, den Newton und ihm folgend Euler als die Voraussetzung für die strenge Definition der Grundbegriffe der Mechanik erkannten und Kant durch eine sinnige geometrische Betrachtung als eine eigene, vom Dasein der Materie unabhängige Realität nachwies, welche sodann Gegenstand seiner kritischen Theorie der sinnlichen Erkenntnis, Gegenstand eines Teiles der transzendentalen Aesthetik, wurde. Es fehlte bei Locke noch der methodische Begriff der Form der Anschauung, um den Grund der Einheit und Einzigkeit, Stetigkeit, Unbeweglichkeit und Unendlichkeit des Raumes zu entdecken und das Rätsel seiner Natur zu lösen.

Der Weg Lockes war ein empirischer, daher war es auf ihm nicht möglich, über die Prinzipien der Empirie selbst zu entscheiden. Sein Ziel war erreicht, sobald es gelungen war, die tatsächlich gegebenen Vorstellungen in ihre deutlich erkennbaren Unterschiede und Elemente zu zerlegen. Und dies hat Locke getan, wie in bezug auf die Vorstellung des Raumes, so auch in Hinsicht auf die der Zeit. Die Ablehnung einer prinzipiellen Entscheidung über das Wesen des Raumes dagegen war in seinem Verfahren begründet und ist ein unwillkürliches Eingeständnis der Grenzen dieses Verfahrens.

b) Zeit (Essay II. 14).

Die Analyse der Zeitvorstellung bei Locke geht seiner Untersuchung der Raumvorstellung parallel. Auch bei ihr fällt das Zusammentreffen mit Newton auf, zu dessen Definitionen und Postulaten über absolute und relative Zeit sich Lockes Ausführungen fast wie ein Kommentar

ausnehmen. Auch hier wieder führt Locke die Untersuchung bis zu dem Punkte hin, an dem Kant sie aufgenommen hat.

Was der Abstand zweier Dinge für die Vorstellung des Raumes, ist die Dauer für die der Zeit. Auch die Dauer ist ein Abstand, aber statt zwischen beharrlichen, zwischen fliessenden, beständig untergehenden Teilen; sie ist fliessende Ausdehnung. Das Zeitbewusstsein geht von ihrer Wahrnehmung aus, wie das des Raumes von der Anschauung der Distanz, und die Grössen, durch die wir die Dauer messen, Stunden, Tage, Jahre sind Modifikationen dieser ursprünglichen einfachen Idee. Wir gelangen zu ihr durch Reflexion auf den Zug unserer Gedanken. Die innere Wahrnehmung des Erscheinens verschiedener Vorstellungen in unserem Geiste, einer an Stelle der anderen, gibt uns die Idee der Folge, und der Abstand zwischen irgend welchen Gliedern dieser Folge, oder zwischen den Erscheinungen von irgend welchen zwei Ideen ist das, was wir als Dauer bezeichnen. Dieses „Zwischen" wird durch unser Selbstbewusstsein gleichsam ausgefüllt. „Denn während wir denken, oder während wir Ideen nach und nach in uns aufnehmen, sind wir uns unseres Daseins bewusst, und dieses Dasein und die Fortsetzung dieses Daseins unser selbst wie auch eines anderen mit unserem Denken zugleich existierenden Dinges, sofern dessen Existenz durch das gemeinschaftliche Mass, die Folge unserer Vorstellungen, bestimmt wird, nennen wir die Dauer von uns selbst und von irgend einem solchen Dinge." Folge und Dauer bringen sich wechselseitig zur Vorstellung; sie wirken beim Bewusstsein der Zeit zusammen, und so wenig es ohne Dauer eine Wahrnehmung der Folge als solcher geben würde, so wenig kann auch ohne eine Folge, einen Wechsel der Vorstellungen die Empfindung von Dauer entstehen. Sie fehlt im traumlosen Schlafe, und der Augenblick, in dem das Bewusstsein aufhört, scheint uns von jenem, in dem es wieder beginnt, durch keinen Abstand getrennt zu sein. Wenn wir trotzdem die Vorstellung der Dauer auf Dinge anwenden, die existieren, während wir schliefen, so geschieht dies aus demselben Grunde und mit der gleichen Notwendigkeit wie die Anwendung des Begriffes der Ausdehnung auf Räume, wo kein Körper sichtbar oder fühlbar ist. Keine Unterbrechung unserer Wahrnehmungen, ja selbst nicht das Fehlen von Dingen und Vorgängen kann die der Dauer und dem Raume wesentliche Kontinuität aufheben.

Die Vorstellung der zeitlichen Folge rührt nicht von der Wahrnehmung der Bewegung her, umgekehrt: Bewegung kann nur wahrgenommen werden durch die Folge der Vorstellungen, die sie bewirkt, oder von der sie begleitet wird. Eine Wahrnehmung zeitlicher Folge findet auch ohne alle Wahrnehmung äusserer Bewegung statt, schon allein auf Grund des Wechsels der Vorstellungen. Bewegungen dagegen werden nicht als solche wahrgenommen, wenn sie zu rasch oder zu langsam erfolgen; in beiden Fällen sind sie von keinem Wechsel unserer Vorstellungen begleitet. Denn das sinnliche Mass für alle unmittelbare Vorstellung der Folge ist die Geschwindigkeit des Zuges unserer Gedanken. Diese Geschwindigkeit hat, wie Locke richtig annimmt, unter normalen Umständen einen bestimmten, wenn auch individuell verschiedenen Grad, über welchen hinaus sie nur wenig beschleunigt oder verzögert werden kann. Mag es selbst wahr sein, dass alle Vorstellungen aus gewissen Bewegungen entstehen, die Ideen als Erscheinungen in unserem Geiste schliessen nichts von Bewegung in sich ein, der Ton nicht die Schallwelle, die Farbe nicht die Schwingungszahl des Lichtstrahles, und auch die Folge der Ideen ist keine Bewegung. Alle diese, zum Teile psychologischen Erwägungen sollen den Satz veranschaulichen, der schon im Auszug in dem Essay seine klarste Form gefunden hat: „die Zeit hat so gewiss mit der Bewegung nichts zu tun, dass sie bleiben würde, was sie ist, auch wenn es in der Welt gar keine Bewegung gäbe.“ Ganz so urteilte Newton, wenn er schreibt: „dieselbe Dauer und dasselbe Verharren findet für die Existenz aller Dinge statt, mögen die Bewegungen geschwind, langsam oder null sein.“

Locke unterscheidet die Zeit von der Dauer. Zeit ist ein wirklich unterschiedener und durch ein bestimmtes Mass gemessener Teil der Dauer; sie ist so viel von der unendlichen Dauer, als von dieser durch das Dasein und die Veränderungen der Dinge erfüllt wird. Auch Newton gebraucht das Wort Dauer zur Bezeichnung der absoluten Zeit; auch er nennt die relative Zeit „ein Mass der Dauer, dessen man sich gewöhnlich statt der wahren Zeit bedient.“ Die Uebereinstimmung der beiden Denker ist auch in diesem Punkte eine vollständige.

Nicht die Bewegung, die Periodizität der Bewegung ist das Mass der Zeit, abgesehen davon, dass zur Messung der Bewegung selbst

der Raum nicht minder erforderlich ist, als die Zeit. Die Bewegungen von Sonne und Mond eignen sich nur deshalb am besten zur Zeitmessung, weil ihre Regelmässigkeit am augenscheinlichsten ist. Sie sind nicht das einzig mögliche, sie sind nur das passendste Mass der Zeit, und diese könnte auch durch andere, in gleichen Abschnitten wiederkehrende Naturerscheinungen gemessen werden; in der Tat berechnen einige Stämme Amerikas die Zeit nach der Ankunft und dem Fortwandern gewisser Zugvögel. Kein Mass der Zeit aber, auch der Sterntag nicht ausgenommen, ist von mehr als angenommener und scheinbarer Gleichheit, obschon es zu seinem Zwecke, die Zeit zu messen, ebenso tauglich ist, wie wenn seine Gleichheit eine vollkommene wäre. Nur eine völlig exakte Abmessung der Teile der Zeit durch irgend ein Mass ist nicht möglich. Wir müssen daher sorgfältig unterscheiden zwischen der Dauer selbst und dem gewöhnlichen Massstabe zur Bestimmung ihrer Länge. Die absolute Gleichheit zweier aufeinander folgender Teile oder Perioden der Zeit ist nicht streng beweisbar, auch nicht die Gleichheit der Schwingungen eines Pendels, denn, da uns die Ursache seiner Schwingungen unbekannt ist, können wir auch nicht wissen, ob sie beständig gleichmässig wirke. „Die Dauer an sich selbst aber ist als in einem einzigen, stetigen, gleichen und einförmigen Ablauf begriffen zu betrachten.“ „Die absolute Zeit, drückt Newton dies aus, verfliesst an sich und vermöge ihrer Natur gleichförmig. Es ist möglich, dass keine gleichförmige Bewegung existiere, durch welche die Zeit genau gemessen werden kann, allein der Verlauf der absoluten Zeit kann nicht geändert werden.“

Unser Zeitmass ist auch auf die Dauer vor der Zeit anwendbar, ehe noch der Massstab selbst existierte, durch den wir die Dauer messen. Wir können in Gedanken ebenso eine Dauer messen, in der es noch keine Bewegung gab, wie wir einen Raum messen können, wo kein Körper ist. Hier denken wir uns einen beliebigen Punkt ausserhalb der Sinnenwelt und in bestimmter, angebbarer Entfernung von ihr; dort setzen wir die Zeitrechnung beliebig in die Vergangenheit fort und es hat gewiss einen verständlichen Sinn von so und so vielen Jahrtausenden vor dem Dasein der gegenwärtigen Schöpfung zu reden. Wir vermögen, meint Locke, einen Anfang der Bewegung ebenso leicht zu denken, wie wir uns die Körperwelt begrenzt vorstellen können. Schlechthin unvorstellbar dagegen ist ein Anfang der Dauer,

eine Grenze des Raumes. „Grenzen des Raumes und der Dauer kann kein Gedanke erreichen.“ Ob wir Minuten zu Minuten häufen, Jahre zu Jahren, oder was immer für Zeitgrössen zusammenfügen und ins Unendliche damit fortfahren, immer bleibt eine Dauer vorausgesetzt, welche jede mögliche Zusammensetzung solcher bestimmter Perioden übersteigt. Damit ist das Problem der Unendlichkeit berührt und zugleich die Art, wie Locke es zu lösen sucht, angedeutet: die Zurückführung desselben auf den Begriff der Unendlichkeit der Zahl. — Sehr zum Wesen der Zeitlichkeit endlich trifft die beiläufige, nachdenkliche Bemerkung: „alle vergangenen Dinge beharren in gleicher und gleich vollkommener Ruhe; sie sind in dieser Hinsicht alle eins, sie mögen vor Beginn der Welt gewesen sein, oder gestern.“

c) Raum und Zeit (Essay II. 15).

Wie verschieden auch die Vorstellungen von Raum und Zeit sind, sie treffen doch in gewissen Eigenschaften formaler Natur zusammen.

Beide sind der Vermehrung und der Verminderung fähig, beide durch das Wirkliche in ihnen nicht beschränkt, der Raum nicht durch die Materie, die Dauer nicht durch die Bewegung. Doch besteht hierbei der Unterschied, dass wir wohl den Raum ohne alle körperlichen Dinge denken können, nicht aber die Dauer ohne jedes wirkliche Wesen. (Wir können uns nämlich selbst nicht wegdenken; die Vorstellung der Dauer ist untrennbar mit dem Bewusstsein unseres eigenen Daseins verknüpft). Die Zeit verhält sich zur Dauer wie der Ort zum Raume: beides sind, richtig verstanden, Vorstellungen bestimmter Entfernungen von gewissen an sinnlichen Objekten festgelegten Punkten, und ohne solche Punkte würde sich alle Ordnung und Lage der Dinge in dem Abgrund der an sich einförmigen und grenzenlosen Dauer und „Ausspannung“ verlieren. Zeit und Ort bezeichnen denjenigen Teil der Dauer und des reinen Raumes, oder der „Ausspannung“, welcher durch das Dasein und die Bewegung der Dinge herausgehoben wird. Daher ist die Vorstellung der Dauer eines besonderen Dinges die Vorstellung des Teiles der unendlichen Dauer, den wir uns bis zu dem Dasein des Dinges abgelaufen denken. Und Entsprechendes gilt von dem Raume, den ein wirklicher Körper erfüllt. Jeder Teil des Ausdehnung ist selbst ausgedehnt, jeder Teil der Zeit wieder eine Zeit. „Weil aber die Vorstellung der Teile in dem

Masse dunkler wird, in welchem ihre Zahl wächst, erscheint es uns am angemessensten, die kleinsten Teile der Dauer und des Raumes, die wir noch durch die Sinne unterscheiden können, als die einfachen Ideen dieser Art zu betrachten.“ Einen solchen kleinen Teil der Dauer nennt Locke Augenblick und bestimmt ihn als die Zeit, welche eine Vorstellung im gewöhnlichen Laufe der Gedanken erfüllt; den entsprechenden kleinsten Teil des Raumes bezeichnet er als „sensiblen Punkt.“ Für den Gesichtsinn z. B. soll er etwa 30 Sekunden eines Kreises betragen, dessen Mittelpunkt das Auge bildet. Dass diese Grösse nicht wirklich ein Minimum sein kann, versteht sich von selbst. Da wir aber auch durch den Tastsinn Ausdehnung wahrnehmen, so muss es auch ein „minimum tangibile“ geben, und es entstünde die unlösbare Aufgabe, die beiden Arten von Minima zu vergleichen. Die Antwort kann nur lauten: als Qualitäten betrachtet sind sie keine Grössen, als Ausdehnungselemente keine kleinsten Grössen. Locke hatte noch kein Mittel, die „reine“ Anschauung von der empirischen zu unterscheiden. — Die Teile des Raumes sowohl wie die der Zeit sind untrennbar; ihr stetiger Zusammenhang wird auch durch die Unterbrechungen in der Folge der Vorstellungen in unserem Geiste nicht gelöst; eben daher, folgern wir, wird er auch nicht eigentlich durch die Sinne wahrgenommen. Im Unterschiede vom Raume, der nach drei Grundrichtungen ausgedehnt ist und einem Körper mit beständig wachsenden Dimensionen gleicht, ist die Dauer eine lineare Ausdehnung. Und dies ist anschaulich gewiss, obgleich keine Logik der Welt diesen Unterschied beweisen kann; ebenso wenig, wie sich die notwendige Einheit der Dauer aus Begriffen beweisen lässt. „Dieser gegenwärtige Augenblick ist allen Dingen gemeinsam, die jetzt irgend existieren, und befasst jeden Teil ihrer Existenz gerade so, als wären sie alle nur ein einziges Wesen.“ Man nehme dazu die schon angeführten Worte Newtons: „dieselbe Dauer und dasselbe Verharren findet für die Existenz aller Dinge statt.“ Hier tritt, wie ich denke, die Einheit der Zeit, ihre Apriorität hinsichtlich der zeitlichen Dinge, und dass sie die Form des einheitlichen Bewusstseins sein muss, gleichsam zutage. — Jeder Körper dagegen hat seinen besonderen Raum. In der Dauer sind nicht zwei Teile zugleich, im Raume sind es alle. Ausdehnung ist die Vorstellung eines beharrlichen Abstandes ohne Folge, Zeit die Vorstellung eines

wechselnden Abstandes, bei welchem Teil auf Teil folgt, der eine kann nur ins Dasein treten, wenn der andere aufgehört hat, zu existieren. Endlich umfassen sich Raum und Dauer wechselweise und schliessen sich ein. Jeder Teil des Raumes ist in jedem Teil der Dauer, jeder Teil der Dauer in jedem Teil des Raumes.

Mit Verwunderung bemerkt Locke: eine solche Verbindung zweier so verschiedenartiger Ideen ist in der grossen Mannigfaltigkeit unserer Vorstellungen nicht leicht wieder anzutreffen, und wie eine Voraussage erscheint es uns, wenn er hinzufügt, sie mag wohl den Stoff zu weiteren Spekulationen geben. Zwar knüpfte Kant unmittelbar an Newton an, nicht an Locke; da aber in der Lehre von Raum und Zeit Locke und Newton in allen wesentlichen Punkten zusammentreffen, so gehört, sachlich genommen, die Untersuchung der Modifikationen jener Vorstellungen im Essay zu den Voraussetzungen der „transzendentalen Aesthetik".

d) Zahl und Unendlichkeit (Essay II. 16. und 17).

Den Uebergang zum Begriff der Unendlichkeit bildet für Locke der Begriff der Zahl. Das Element dieses Begriffes: die Einheit gehört zu jenen wichtigen einfachen Ideen, die auf beiden Wegen der Erfahrung in unseren Geist gelangen. Eben darum, so mussten wir schliessen, kann die Einheit keine sinnliche Idee sein, wenn sie auch wie alle Ideen auf Anlass der Sinneswahrnehmung entwickelt wird. Die Einheit und ihre Modifikationen: die Zahlen sind die einfachsten und allgemeinsten Begriffe, die wir haben und der Unterschied der Zahlen, der zahlenmässige Unterschied, ist der klarste und bestimmteste, den wir kennen. Dies verleiht den arithmetischen Beweisen jene höchste Präzision, die sie zum Muster aller Beweise macht. Die Modifikation der Einheit, die Bildung der Zahl geschieht durch wiederholtes Setzen ihres Elementes; der Nachdruck fällt dabei nicht auf den zeitlichen Akt der Wiederholung, sondern auf das Ergebnis der mehrfachen Setzung und Verbindung, eben den Begriff der Zahl selbst. Die Reihe der ganzen, positiven, oder besser absoluten Zahlen, die dadurch entsteht, hat an sich mit der Zeit so wenig zu tun wie mit dem Raume. Wir können auch Begriffe und Sätze als solche zählen und abgesehen von ihrem zeitlichen Dasein in unserm Denken. Die Zahl ist das Resultat einer rein intellektuellen Thesis und Synthesis,

wenn sie sich auch bei dieser ihrer Bildung an zählbare, also räumliche und zeitliche Dinge anlehnen muss. Was eigentlich jedesmal gezählt wird, mögen es Kugeln des Rechenbrettes sein, oder Sterne des Himmels, sind die durch den reinen Unterschied dieser oder anderer Objekte veranlassten Denkakte des Setzens, Unterscheidens, Zusammensetzens selbst. Daher ist die Zahl an sich selbst keine Grösse, nur das Gezählte kann Grösse haben. Die Zwei ist nicht doppelt so gross wie die Eins, sie ist, wie Locke richtig sagt, ein„ kollektiver Begriff": die Eins und Eins. Nur wenn die Eins z. B. eine Linie bedeutet, ergibt die Hinzufügung einer zweiten Eins die doppelte Grösse der ersten. Es ist eine feine Bemerkung Lockes, dass zur Festhaltung des Ordnungssystemes der Zahlen gewisse Benennungen erforderlich sind, deren Fehlen, sei es aus Armut der Sprache oder aus Stumpfsinn des Unterscheidungsvermögens, auch das Zahlenbewusstsein auf einer niedrigen Stufe zurückhält. Dabei ist freilich die Frage, ob nicht die Armut der Sprache, auf die Locke allein Gewicht legt, jedesmal aus geringerer Unterscheidungsfähigkeit hervorgeht. Was die Zahlen sonst noch für unsere Erkenntnis bedeuten, wie die Summenbildung und die Bildung von Resten die Grundform aller Komposition und Zulegung darstellen, alles Denken also, wie schon Hobbes erklärte, in gewissem Sinne ein Rechnen ist, kann erst im zweiten, systematischen Teile dieses Werkes gezeigt werden. Ebenso ist erst dort der Ort nachzuweisen, dass konstante Zahlen, welche unveränderliche Grössenbeziehungen in der Natur bestimmen, den Grundstoff des exakten Wissens bilden.

Alle Unendlichkeitsbegriffe führt Locke auf den Begriff der Unendlichkeit der Zahl zurück. Die unbeschränkte Vermehrbarkeit der Zahlen gibt uns, erklärt er, den klarsten und deutlichsten Begriff, den wir wirklich von der Unendlichkeit haben. Denn äussere und innere Unendlichkeit des Raumes und der Dauer, ihre Grenzenlosigkeit und Stetigkeit kommen uns nur durch die unbeschränkte Zusammensetzung und beliebige Teilung der Raum- und Zeitteile zum Bewusstsein, also nach dem Schema oder richtiger durch das Hülfsmittel der Unendlichkeit der Zahl. Damit hat Locke das Problem des Unendlichen auf den einfachsten Ausdruck gebracht und seine weitere Behandlung erheblich gefördert. Das Verdienst, das darin liegt, wird man richtig zu schätzen wissen, wenn man sich erinnert, welche

metaphysischen Nebel sich von je um den Begriff des Unendlichen gelagert haben.

Endlich und unendlich sind Bestimmungen der Zahl und Grösse allein; insbesondre der Begriff der Unendlichkeit in seinem eigentlichen Sinne ist nur auf Zahl, Zeit und Raum anwendbar. Dieser Satz, den Locke an die Spitze seiner Erörterung der Idee der Unendlichkeit stellt, ist unmittelbar gegen Descartes gerichtet, obschon er ebenso gut auch gegen Spinoza zu gebrauchen ist. Descartes hatte gelehrt, unsere Seele sei in angebornem Besitze des Begriffs eines absolut unendlichen Wesens, und da der Inhalt dieses Begriffes unsere eigene Existenz und Natur unendlich überrage, so beweise schon allein, dass wir ihn haben, die Existenz des unendlichen Wesens selbst, das Dasein Gottes. Dagegen bemerkt Locke, wenn wir von Gottes unendlicher Macht, Weisheit, Güte reden, so gebrauchen wir das Wort unendlich mehr figürlich, als in seiner wahren Bedeutung; wir wollen eigentlich sagen, die Eigenschaften des ersten und höchsten Wesens seien über alles, was wir begreifen können, erhaben; und höchstens Gottes Allgegenwart und ewige Dauer könnten unendlich heissen. Ebensowenig wie die Kräfte unseres Gemütes sind die Qualitäten in unserer Sinneswahrnehmung einer Steigerung ins Unendliche fähig. Nur solche „Ideen", solche Objekte unseres Geistes, welche Teile haben und durch Addition von Teilen der gleichen Art wachsen, gewähren durch diese mit ihrer Wiederholung verbundene Vermehrung eine Vorstellung von Unendlichkeit; alle übrigen Ideen dagegen nicht. Das reinste Weiss z. B. kann nicht weiter in dieser Richtung gesteigert werden; durch Zusatz eines Weiss von geringerem Grade aber wird es, statt vermehrt zu werden, vielmehr vermindert. Sinnesempfindungen haben keine Teile und dies ist auch, wie wir gesehen haben, der Grund, warum die einfachen Ideen von Raum und Dauer keine Empfindungen sein können. Empfindungen lassen sich nicht zu Empfindungen addieren, noch von Empfindungen abziehen; sie lassen sich nur als Ganzes verstärken oder abschwächen, wobei es aber nach oben wie nach unten Grenzen gibt. Die Vorstellung des Raumes dagegen ist nach beiden Hinsichten grenzenlos; wir sind fähig und genötigt, den Raum unendlich zu denken; nirgends vermag unser Geist in dieser einförmigen Idee Grenzen zu finden, woraus wir mit Recht schliessen, der Raum sei vermöge der

Natur und der Vorstellung eines jeden seiner Teile tatsächlich unendlich. In gleicher Weise erlangen wir den Begriff unendlicher Dauer durch die Möglichkeit, jede beliebige Zeitlänge in unserer Vorstellung zu verdoppeln, zu verdreifachen, kurz durch jede endlose Zusammensetzung ihrer Zahl hindurch zu steigern. Denn die Verbindung jeder Vorstellung einer Zeitgrösse mit einer anderen hat, wie die Verbindung einer Zahl mit einer anderen, keine Grenzen.

Unser Begriff der Unendlichkeit geht demnach aus der Betrachtung einer Grösse und deren endlosen Vermehrung durch wiederholtes Hinzufügen von was immer für Grössen derselben Art hervor und ist nichts als die Anwendung der Unendlichkeit der Zahl auf begrenzte Teile, von welchen wir die bestimmten Vorstellungen in unserem Geiste haben.

Die Unendlichkeit darf nicht mit irgend einer vorgestellten Grösse verbunden werden; sie ist eine endloser Vermehrung fähige Idee, jede Grösse dagegen ist in dem Augenblick, in dem sie vorgestellt wird, endlich. Sie mit einer Grösse verbinden wollen, hiesse an eine beständig wachsende Menge einen unveränderlichen Massstab anlegen wollen. Daher macht Locke den wichtigen Unterschied geltend zwischen der Idee der Unendlichkeit des Raumes und der Idee des unendlichen Raumes; jene ist nur eine vorausgesetzte endlose Reihe im Fortgang des Geistes über beliebige und beliebig wiederholte Vorstellungen eines Raumes hinaus; diese enthält, als tatsächliche Vorstellung in unserem Geiste betrachtet, einen offenbaren Widerspruch; denn besässe der Geist wirklich die Idee des unendlichen Raumes, so müsste er über alle jene unendlich oft zu wiederholenden Vorstellungen bereits hinausgegangen und zu einem Ueberblick über sie gelangt sein, den ihm doch eine endlose Wiederholung niemals vollständig gewähren kann. Mit einem Worte: jene Idee haben wir, diese können wir nicht haben. Der Gedanke einer vollendeten Unendlichkeit ist der Widerspruch einer gegebenen und doch unendlichen Zahl, einer letzten Zahl, bei welcher mit einem Male die Fähigkeit, weiter zu zählen, aufgehört haben soll.

Allerdings bestehen auch Unterschiede zwischen der Unendlichkeit der Zahl, d. i. der unbeschränkten Progression des Zählens, und der Unendlichkeit des Raumes und der Dauer; doch berühren sie nicht das Wesen des Unendlichen selbst; es sind Unterschiede der

in Betracht kommenden Grössen allein. Die Zahlenreihe beginnt mit der Einheit, es findet sich bei ihr nichts Geringeres als die Eins (— Bruchzahlen sind nicht Teile von Zahlen, sondern Zahlen von Teilen einer Grösse) und sie gleicht daher einer Linie, die auf der einen Seite endet, während sie sich auf der anderen ohne Ende ausdehnt. Bei der Dauer dagegen, oder der absoluten Zeit, denkt man sich diese Linie, von unserer eigenen Existenz aus betrachtet, notwendig nach zwei Seiten, a parte ante und a parte post, wie man sich ausdrückt, ohne Ende fortlaufend. Im Raume endlich betrachtet man sich selbst als im Mittelpunkt befindlich und verfolgt nach allen Richtungen diese unendlichen Zahlenreihen, ihre Einheiten mögen Ellen, Meilen, der Erdhalbmesser oder der Durchmesser des Sonnensystemes sein. Auch die Unendlichkeit der Teilung von Raum und Zeit ist Vermehrung der Zahlen bei Verminderung der Grössen. Man kann weder durch Vermehrung eine bejahende Vorstellung einer unendlichen Grösse gewinnen, noch durch Verminderung die positive Idee eines unendlich kleinen Körpers. Jede positive Vorstellung einer Raum- und Zeitgrösse ist, wie die der Zahl, immer endlich; stellt man sich aber dabei einen unerschöpflichen Rest vor, in welchem endloses Fortschreiten möglich ist, so hat man die Vorstellung der Unendlichkeit.

Bei der Bildung dieser Vorstellung vereinigen sich sonach positive oder bejahende Bestandteile mit einem negativen. Zunächst bildet man eine sehr grosse Vorstellung von Zeitaltern, Sternenweiten, und soweit ist die Idee bejahend und bestimmt, darüber hinaus wird sie verworren und unbestimmt, es bleibt die Vorstellung von etwas noch Grösserem, die als relative Idee gleichfalls bejahend ist; klar und bestimmt aber ist in ihr nur die Verneinung einer Grenze: die Idee der Unendlichkeit ist zum Teile eine verneinende Idee, und gerade ihr wesentlicher, ihr eigentlicher Teil ist verneinend, die Verneinung eines Anfangs, die Verneinung einer Grenze. Unendlichkeit ist eine Vorstellung, nach der man strebt.

Lockes analytischer Scharfsinn und seine massvolle Art, überall die mittlere Linie einzuhalten, haben sich auch dem Unendlichkeitsbegriffe gegenüber bewährt. Die wesentlichen Ergebnisse seiner Untersuchung dieses Begriffes: die Beschränkung desselben auf Zahl und Grösse, der Nachweis des Negativen, das er enthält, des Relativen

bei seinem Gebrauche, sind unstreitig richtig und wohl geeignet, den Missbrauch des Begriffs in der Metaphysik abzustellen. Für die eine Form des Unendlichen, das unbeschränkt Grosse und Kleine bleibt auch der kritische Satz Lockes in Geltung: wir dürfen die Unendlichkeit nicht mit irgend einer vorgestellten Grösse verbinden, wir haben sie vielmehr als eine Bestimmung oder Weise des Vorstellens von Grössen zu betrachten. Mit begreiflicher Befriedigung blickt Locke auf diese Untersuchung zurück, mit welcher es ihm gelungen sei, einen Begriff, der, wenn irgend einer transzendent zu sein scheint, auf die gewöhnlichen Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens zurückzuführen. Vielleicht, bemerkt er nicht ohne einige Ironie, führen Mathematiker, die in ihren Forschungen weiter gekommen sind, die Vorstellungen der Unendlichkeit auf andere Art in die Seele ein; trotzdem haben sie ebenso wie wir anderen die genannten Vorstellungen ursprünglich auf keine andere als die hier beschriebene Weise erlangt.

Dennoch bleibt eine Schwierigkeit bestehen, die Locke durch seine Theorie nicht völlig zu beseitigen vermochte. Während wir nämlich die Unendlichkeit der Zeit, namentlich in der Richtung nach der Zukunft, leicht als fliessende Unendlichkeit eines Progresses begreifen, der keine Schranke vor sich hat, und einsehen, dass es an einem Grunde fehlt, mit der Hervorbringung der Zeitvorstellung anzuhalten, gewinnen wir weit schwerer eine Vorstellung der Unendlichkeit des Raumes. Was bedeutet der Fluss des Unendlichen beim Raume, der eine ruhende Vorstellungsform ist? Durch Reflexion auf die Vorstellung des Raumes entdecken wir, dass in ihm alle Teile ins Unendliche zugleich sind. Und diese gleichzeitige, in einem strengen Zeitpunkte gegebene Unendlichkeit scheint der Auflösung des Unendlichen überhaupt in einen Progress ohne Ende zu widerstreiten. Zwar auch die Unendlichkeit des Raumes erproben wir gleichsam an der ungehinderten Fortsetzung der Zusammenfügung und Teilung; die Möglichkeit aber, diese Probe auf den Raum anzuwenden, die Gewissheit, dass sie stichhaltig sein muss, obschon sie ihrer Natur nach nie zu Ende geführt werden kann, müssen auf dem Wesen des Raumes beruhen, der simultanen Unendlichkeit seiner Teile. „Eine Linie kann ins Unendliche fortgezogen werden, heisst: der Raum, in welchem ich die Linie beschreibe, ist grösser als eine

jede Linie, die ich in ihm beschreiben kann", bemerkt Kant und schliesst daraus auf die Ursprünglichkeit der Vorstellung eines unendlichen, subjektiv gegebenen Raumes. An eine gegebene Unendlichkeit aber, die nicht erst aus der Addition von Teilen erwächst, reicht Lockes Analyse des Unendlichkeitsbegriffes nicht mehr heran.

11. Die Substanz und die Substanzen.

Durch alle Teile des Essay setzt sich, wo immer sich ein Anlass dazu bietet, die Kritik eines Begriffes fort, der mit der Bedeutung des Beharrlichen in den Dingen die ihres Wesens verbindet: des Begriffes der Substanz. Wenn irgend ein Begriff angeboren sein sollte, heisst es in dem ersten, gegen die angebornen Begriffe sich wendenden Buche, so ist es der Begriff der Substanz; denn weder durch Sensation noch durch Reflexion wird er gegeben. Eines der ausführlichsten Kapitel des zweiten Buches ist der Erörterung dieses Begriffes gewidmet, und der grösste Teil der Debatte über Nominalismus und Realismus im dritten Buche dreht sich um ihn. Denn der Streit um das Wort-, oder das Sachwesen in unseren Namen der Arten der Dinge ist in der Tat ein Streit über die Substanz. Das vierte Buch endlich greift immer wieder zu diesem Begriffe zurück, um an ihm, als dem Musterbeispiel, die Grenzen unseres Wissens zu demonstrieren. Wir verstehen dies. Seit Platos Ideenlehre, ja seit überhaupt Philosophie besteht, hat die Frage nach der Substanz der Dinge nicht aufgehört, die Spekulation die Denker zu beschäftigen. Sie ist die Kernfrage der Metaphysik. Und namentlich die grossen philosophischen Systeme des siebzehnten Jahrhunderts, die Locke vor sich hatte, kennzeichnen sich durch ihre Stellung zu dieser Frage: die Körperlehre von Hobbes, die Lehre Descartes' von den beiden geschaffenen Substanzen und der einen ungeschaffenen, Spinozas alleinige Substanz mit ihren unendlich vielen Attributen; Leibnizens Monadologie, die sonst hierher gehören würde, scheint Locke nicht näher gekannt zu haben; es lässt sich im Essay nicht mehr als eine vereinzelte Anspielung auf sie finden; Locke knüpft vielmehr an Descartes an. Er lässt den Dualismus der endlichen Substanzen, die Zweiheit von Körper und Seele, gelten; obschon er ihm durch den kritischen Satz: eine denkende Substanz ist nicht notwendig eine immaterielle Substanz die Berechtigung und Grundlage entzieht.

Gegen Descartes richtet sich der Nachweis, dass wir weder das Wesen des Denkens noch das der Ausdehnung kennen; gegen ihn die Erklärung, das Denken kann nicht das Wesen der Seele bilden; denn die Seele denkt nicht immer; auch denkt sie nicht, ehe sie empfindet, und sie empfindet nicht ohne Körper. Das Denken verhält sich nach Descartes zur Seele wie die Ausdehnung zum Körper; es verhält sich nach Locke zur Seele wie die Bewegung zum Körper. Und wenn es auch gewiss ist, dass in uns etwas Denkendes ist, so müssen wir uns doch bescheiden, über die bestimmte Natur dieses Wesens nichts zu wissen. — Das „cogito ergo sum“ räumt Locke Descartes ein, die Folgerung: sum res cogitans lehnt er ab. — Auch gegen den Occasionalismus, die Verlegenheitshypothese der gelegentlichen Ursachen, zu der die Schule Descartes' greifen musste, wendet sich Locke mit der zutreffenden Bemerkung, die Mitteilung von Bewegung durch den Geist sei zuletzt ebenso gut zu begreifen, wie die durch den Körper, denn auch diese ist nicht zu begreifen.

Man bleibt immer abhängig von dem, was man kritisiert, mindestens wird davon der Gang der eigenen Untersuchung vorgezeichnet; darum ist der Hinweis auf die Lehren, die Locke bekämpfte, nicht ganz ohne sachliche Bedeutung. Das Verdienst seiner Kritik soll damit nicht geschmälert werden. Locke bleibt der Kritiker des Substanzbegriffes, wie Hume der Kritiker des Begriffs der Kausalität ist.

Deutlich sondert sich die Aufgabe Lockes in zwei Teile: der eine handelt von der Substanz im allgemeinen, wir würden sagen von der Kategorie der Substanz; der andere betrachtet die Substanzen, die körperlichen und geistigen Dinge. Dort zielt die Frage nach dem Wesen der Substanz als solcher, hier nach der notwendigen Verknüpfung der Eigenschaften zur Einheit eines Dinges. Das Resultat der Untersuchung, um dies gleich hier vorwegzunehmen, ist in beiden Fällen ein negatives. Was die Substanz an sich ist, wissen wir nicht, es fehlt uns dafür jede klare und bestimmte Idee, das heisst: es fehlt uns dafür das Objekt. Die Substanz bezeichnet ein Objekt, gibt es aber nicht zu erkennen. Aber auch der notwendige Zusammenhang der Eigenschaften sowohl bei den körperlichen wie den geistigen Dingen ist uns unbekannt. Aus der Natur einer Eigenschaft, die an einem Dinge auftritt, lassen sich seine übrigen Eigenschaften nicht mit Notwendigkeit herleiten; wir können nur von

dem Vorhandensein der einen auf das Mitvorhandensein der anderen mit Wahrscheinlichkeit schliessen, auf Grund der tatsächlichen Beständigkeit ihres Zusammenseins; die Ursache ihrer Vereinigung bleibt uns verborgen. Nicht bloss was die Substanz ist, wissen wir nicht, wir begreifen auch nicht, wie etwas Substanz ist.

Locke hat nur die eine Seite, die eine der beiden Bedeutungen des Substanzbegriffes untersucht: die Substanz, sofern sie als Wesensbegriff betrachtet wird. Es ist das Ergebnis seiner Untersuchung, dass diese Betrachtungsweise nicht anwendbar ist. Die Substanz ist kein inhaltlicher Begriff; ihre Annahme trägt nichts zur Materie unseres Vorstellens bei, was für Locke schon daraus folgen musste, dass ihr Begriff aus keiner der beiden Quellen der Erfahrung, die allein die Materialien für unser Denken liefern, geschöpft werden kann. Die andere Bedeutung des Begriffes, die wir als die entscheidende betrachten, die Beharrlichkeit der Substanz hat Locke nicht näher geprüft, geschweige einen Beweis dafür versucht. Wohl macht er auf die erfahrungsgemässe Konstanz in dem Zusammenbestehen gewisser Eigenschaften, oder „einfachen Ideen" aufmerksam und erkannte in ihr die objektive Grundlage des Dingbegriffes, wie sie auch die Veranlassung zur Entwicklung desselben ist. Die Notwendigkeit aber in allen Erscheinungen, allen Dingen der Erfahrung, etwas Konstantes, d. i. alle Zeit Beharrliches, Unzerstörliches vorauszusetzen, lag seiner Betrachtungsweise so ferne, dass er gelegentlich sogar von dem „Entstehen eines neuen Teiles Materie" reden konnte, ohne zu beachten, dass eine derartige Annahme von aller möglichen Erfahrung notwendig ausgeschlossen ist. Man kann dies in die schulgerechte Formel kleiden: Locke kannte nur den Begriff der Substanz, nicht den Grundsatz der Substantialität. Dies lag nicht an einem Mangel seiner Methode allein, deren Stärke die Zergliederung der durch Reflexion gleichsam zum Stehen gebrachten Vorstellungen ist, die aber versagen musste, wo es sich um die Funktion der Begriffe in Urteilen handelt; es verrät noch mehr die schon erwähnte Abhängigkeit Lockes von dem Stande des Problems in der Philosophie seiner Zeit.

Hält man sich nur an die einleitenden Worte des Kapitels über „unsere komplexen Ideen von Substanzen", des 23. des zweiten Buches, so müsste man glauben, nach Locke entspringe der Begriff der Substanz aus Gewohnheit und einer gewissen Beschränkung

unserer Vorstellungskraft, ja es sei sogar eine Täuschung durch die Sprache. „Der Geist, so lauten jene Worte, nimmt Kenntnis davon, dass eine bestimmte Zahl von einfachen Ideen beständig zusammen auftritt, daraus vermutet er, sie müssten einem einzigen Dinge angehören, und da die Worte unserer gewöhnlichen Auffassung angepasst sind und zu schnellem Austausch der Gedanken dienen, belegen wir solche, in einen Gegenstand vereinigte Vorstellungen je mit einem Namen; aus Unachtsamkeit sprechen wir dann von ihnen und behandeln sie so, als wären sie einfache Vorstellungen, während sie in Wahrheit mannigfache, mit einander verbundene Vorstellungen sind. Weil wir, wie gesagt, uns nicht einzubilden vermögen, wie jene einfachen Vorstellungen für sich selbst sollten bestehen können, so gewöhnen wir uns, irgend etwas zugrunde Liegendes anzusetzen, das ihnen Bestand gibt und von dem sie ausgehen, und darum bezeichnen wir dieses Etwas als Substanz.“ Allein diese Sätze sollten uns eine vorläufige Erläuterung geben, sie beschreiben den gewöhnlichen Hergang bei der Bildung der Vorstellung eines Dinges. Wie sich Locke die Entstehung des Substanzbegriffes eigentlich dachte, gibt er im Essay nur andeutungsweise zu erkennen, mit voller Klarheit und Bestimmtheit dagegen spricht er sich darüber in einem der Briefe gegen Stillingfleet aus. Was er hier lehrt, bestätigt meine frühere Auffassung, wonach auch der allgemeine Begriff der Substanz zu jenen Vorstellungen gehört, die ihren Ursprung und ihr Bestehen in unserem Geiste mehr dem Denken verdanken, als den Sinnen. Es sind dies die Vorstellungen, die durch Verknüpfung und Beurteilung der gegebenen „einfachen Ideen“ gebildet werden, also aus Handlungen des Verstandes hervorgehen, der die Ideen verbindet, vergleicht, ihre Verhältnisse nach bestimmten einheitlichen Gesichtspunkten betrachtet und die Produkte seiner Tätigkeit mit einem Zeichen, einem Namen versieht. — „Ich habe nirgends behauptet, schreibt Locke, dass die allgemeine Vorstellung einer Substanz aus Sinn oder Reflexion herkommt, oder dass sie eine einfache Sensations- oder Reflexionsidee sei; sie ist eine zusammengesetzte Vorstellung, bestehend aus der allgemeinen Idee eines Wesens, eines Etwas überhaupt und der Verhältnisvorstellung dieses Etwas als eines Trägers in bezug auf die Akzidentien; allgemeine Ideen aber kommen nicht durch Sinn oder Reflexion in den Geist, sie sind die Geschöpfe oder

Erfindungen des Verstandes.“ Ausführlicher noch und mit grosser Anschaulichkeit erklärt Locke seine Auffassung dieser Frage in der folgenden Stelle. „Alle Ideen der sinnlichen Qualitäten einer Kirsche z. B. kommen in meinen Geist durch Sensation, die Ideen des Wahrnehmens, Denkens, Folgerns, Erkennens usw. durch Reflexion. Nun werden die Ideen dieser Qualitäten und Handlungen von dem Geiste so aufgefasst, dass sie an sich selbst betrachtet mit Existenz unvereinbar sind, das heisst, dass sie nicht für sich selbst existieren können. Daraus entnimmt der Geist ihre notwendige Verknüpfung mit der Vorstellung von Inhärenz, von Getragensein durch anderes, und diese relative Idee fügt er zur roten Farbe usw. der Kirsche noch hinzu und ergänzt sie durch die korrelative einer Grundlage, eines Trägers. Ein Verhältnis kann nicht ohne Fundament bestehen, es kann nicht ein Verhältnis von nichts sein. Das Ding aber, das hier in dem Verhältnis der Grundlage zu dem darauf gegründeten steht, ist im Geiste durch keine klare und bestimmte Vorstellung vertreten; die einzige positive Idee, die hier übrig bleibt, um die Beziehung des Substrates zu seinen Bestimmungen, den Akzidentien zu tragen, ist die dunkle und unbestimmte Idee von einem Dinge, einem Etwas überhaupt; sie wird vom Geiste durch Abstraktion aus den einfachen Ideen des äusseren Sinnes und der Reflexion hergeleitet, und so gelangt der Geist von den sinnlichen Vorstellungen aus zu der allgemeinen relativen Idee der Substanz, die er ohne jene nie entwickelt hätte.“ Das Letztere ist ebenso richtig, wie es selbstverständlich ist; wenn nichts wahrgenommen wird, kann auch nichts in der Substanzform gedacht werden, auch gibt ohne Zweifel die wahrgenommene Beständigkeit der Koexistenz bestimmter Elementarvorstellungen der Sinne die Veranlassung zur Entwicklung dieses Begriffes. Uebrigens zeigt sich hier, dass Locke sich noch nicht völlig von der inhaltlichen Auffassung der Substanz frei machen konnte, er hätte sonst nicht so viel Gewicht auf das „dunkle, unbestimmte Ding“ gelegt. Von Wichtigkeit dagegen ist das eigentliche Resultat dieser Auseinandersetzung; — auch nach Locke gehört die Substanz zu den Begriffen, „die der Geist von sich aus hat“.

Was Locke bestreitet, ist nicht die Realität der Substanz, nicht die Notwendigkeit ihres Begriffes: er bestreitet einzig und allein ihre Erkennbarkeit. „Es gibt vieles, von dem wir sicher wissen, dass es

ist, obschon wir nicht erkennen, was es ist.“ Jeder, erklärt Locke, der sich selbst prüfen will hinsichtlich seines Begriffes einer reinen Substanz im allgemeinen wird finden, dass er durchaus nichts anderes dabei denkt, als die Annahme, er weiss nicht, was für eines Trägers von solchen Eigenschaften, die fähig sind, einfache Ideen in uns hervorzurufen und gewöhnlich Akzidentien genannt werden. Auf die Frage, welchem Subjekte Farbe oder Gewicht angehören, kann seine Antwort nur lauten: den soliden, ausgedehnten Teilen, verlangt man aber weiter von ihm zu erfahren, worauf Solidität und Ausdehnung selbst gegründet sind, so wird er in keiner viel besseren Lage sein, als jener indische Philosoph, der die Welt von einem grossen Elephanten, den Elephanten von einer riesigen Schildkröte getragen sein liess, aber durch die weitere Frage bedrängt, wer denn die Schildkröte trage, nur zu erwidern wusste: irgend etwas, er wisse nicht was. Genau dasselbe, meint dazu Locke, hätte ein europäischer Metaphysiker ohne einen solchen Umschweif mit einem einzigen Worte sagen können, dem Worte: Substanz. „Die Idee, der wir den allgemeinen Namen Substanz geben, ist wirklich nichts weiteres als die Voraussetzung eines unbekannten Trägers der Qualitäten, die wir kennen und vorfinden und von denen wir nicht begreifen können, wie sie sine re substante, ohne etwas, das sie trägt, bestehen sollten, weshalb wir ihnen etwas unterlegen, das wir Substanz nennen, was aber gerade so viel heisst, als etwas, das darunter steht.“ Die Geschichte von dem Inder, die Locke zweimal erzählt, ist mehr als ein Scherz. Der Begriff der Substanz im allgemeinen ist nicht bloss seiner Bedeutung nach relativ, als Begriff der Beziehung zu Akzidentien; er ist es auch in seiner Anwendung. Die Substanz weicht gleichsam immer tiefer ins Innere der Dinge zurück, je mehr Eigenschaften von diesen sich bei näherer Betrachtung als Wirkungen von Tätigkeiten oder Kräften herausstellen. „Die Kräfte, lehrt Locke, machen einen grossen Teil unserer komplexen Ideen von Substanzen aus“, und von den sekundären Qualitäten, die in den körperlichen Dingen selbst nur als Kräfte existieren, ist dies ohne weiteres klar. Doch ist Locke zu verständig, die Substanz überhaupt in Kräfte aufzulösen und so ihren Begriff zum Verschwinden zu bringen. Die „dunkle und relative Idee“ der Substanz im allgemeinen bleibt nach ihm immer „die erste und oberste“, sie ist in den Vorstellungen der besonderen

Substanzen, oder der Dinge, jedesmal enthalten; jedesmal denken wir dabei etwas, abgesehen von den wahrnehmbaren Qualitäten, obschon wir nicht wissen, was das ist. So bleibt auch nach Locke die Substanz als Grundbegriff bestehen, als eine nicht aufzuhebende Voraussetzung des Denkens der Dinge.

Nicht bloss die Substanz im allgemeinen ist unerkennbar, wir haben von ihr keine „Idee", sobald wir unter ihr das Wesen der Dinge verstehen; auch von dem, was sie leistet, was wir mit ihrer Annahme begründen wollen, besitzen wir nur eine verworrene und unvollständige Vorstellung. Wir denken sie als die Ursache der Vereinigung von Eigenschaften zu einem Dinge; sie soll das Zusammenbestehen bestimmter Eigenschaften notwendig, das heisst: sie soll es begreiflich machen. Diese Ursache aber ist uns in keinem Falle bekannt; wir vermögen den Zusammenhang der Eigenschaften bei keinem Dinge über das, was Erfahrung und Beobachtung zeigen, hinaus zu verfolgen; ihre gegebene beständige Koexistenz verwandelt sich auch bei fortgesetzter Erfahrung nicht in notwendige Verknüpfung. Die Sinne geben uns den Begriff einer körperlichen, die Reflexion gibt uns den einer geistigen Substanz; aber der eine Begriff ist nicht klarer als der andere. In dem einen Falle nehmen wir ein Substrat der einfachen Ideen, die von aussen kommen, an, ohne es zu kennen, in dem zweiten, mit der gleichen Unkenntnis seines Wesens, ein Substrat für die Tätigkeiten, die wir in uns selbst wahrnehmen. Gleich klar sind in beiden Fällen die einfachen Ideen selbst und die Beständigkeit ihres Zusammenseins, gleich dunkel dagegen oder eigentlich fehlend ist wieder in beiden die Vorstellung der Substanz als solcher. Dazu bemerkt Leibniz, diese Auffassung unserer Unwissenheit rührt von der Forderung einer Art der Erkenntnis her, welche der Gegenstand nicht verträgt — und damit gesteht er alles zu, was Locke wollte. Der Begriff einer materiellen Substanz ist demnach ebenso weit von unserer Einsicht und Erkenntnis enfernt, wie der Begriff einer geistigen, und wer bloss aus dem Mangel eines bestimmten Begriffes von der Substanz eines Geistes auf das Nichtsein des Geistes selbst schliessen wollte, müsste aus demselben Grunde auch die Existenz des Körpers leugnen, — ein Satz, den sich Berkeley nur halb, Hume ganz gemerkt hat.

Wir kennen die Substanzen so wenig, wie die Substanz. Die

Substanzen erkennen, hiesse die „substantiellen Formen“ erkennen, also in der Sprache der Philosophie des 17. Jahrhunderts die innere Natur der Körper, die wahre Konstitution des Geistes. Locke zeigt, dass beides nicht in den Umfang unseres Wissens fällt. Man hat hier einen Widerspruch sehen wollen; denn, was die Natur der Körper betrifft, so lehre ja Locke selbst, dass ihre primären Qualitäten, und diese werden doch wohl ihre Natur ausmachen, adäquat und vollständig zu erkennen sind. Allein, ein Körper ist mehr als eine Summe isolierter, für sich betrachteter primärer Qualitäten; er ist ein Zusammenhang, ein System solcher Qualitäten. Diesen Zusammenhang nennen wir seine reale Ausdehnung und eben in der realen Ausdehnung hatte Descartes das Wesen der Materie gesehen. Gegen diese Anschauung (— und es ist bekanntlich eine der Grundanschauungen der Philosophie Descartes') führt Locke aus, dass der Zusammenhang der Teile eines Körpers nicht zu begreifen ist. Was ist der Kitt, der sie aneinander heftet? Keine Hypothese, die man hier versuchen wollte, reicht zur Erklärung der Sache aus. In Lockes Zeit lag es am nächsten, an den Druck eines die Teile des Körpers umgebenden Mediums zu denken; es ist die Hypothese von Huyghens. Was aber, frägt Locke, drückt die Teile dieses Mediums selbst zusammen, ein weiteres Medium? was bindet dann wieder dessen Teile aneinander und so weiter — ins Unendliche. Die Ausflucht ins Unendliche ist eine Ausflucht zu etwas, was wir nicht zu erfassen, nicht zusammenzufassen vermögen. Statt mit der Korpuskularphilosophie von Druck und Stoss reden wir heute lieber von anziehenden Kräften zwischen den Molekülen. Aus solchen Kräften aber auch die Kohäsion der Körper ableiten wollen, hiesse nicht viel klüger verfahren als Molières Gelehrter. Dieser erklärte die einschläfernde Wirkung des Opiums aus einer einschläfernden Kraft dieser Substanz; wir möchten den Zusammenhang der Teile aus anziehenden, das heisst Zusammenhang bewirkenden Kräften erklären. Die Schwierigkeit wächst, wenn wir an die unendliche Teilbarkeit des Raumes denken; denn gleichviel, ob wir die Teilbarkeit einer endlichen Ausdehnung, wie des Körpers, ins Endlose zugeben oder leugnen, immer sehen wir uns in Folgen verstrickt, die wir nicht erklären, noch mit unserer Fassungskraft vereinbaren können. „Der hellste und umfassendste Verstand findet sich durch jeden Partikel des Stoffes in einen Abgrund von

Schwierigkeiten und Ungereimtheiten gestürzt.“ — Es ist eine der Antinomien des Unendlichen, an die Locke hier rührt.

Zu den Eigenschaften eines physischen Körpers zählen wir auch die Eindrücke seiner sekundären Qualitäten. Zwischen diesen Eindrücken und den Ursachen, von denen sie abhängen, den primären Eigenschaften des Körpers, ist kein begreiflicher Zusammenhang zu entdecken. Die mechanischen Affektionen unserer Sinneswerkzeuge durch äussere Körper zeigen keinerlei Verwandtschaft oder Aehnlichkeit mit den Empfindungen, die sie in uns erwecken; zwischen Anstössen und Bewegungen irgend einer Art und den Eindrücken von Farbe, Ton, Geruch u. dergl. gibt es keine erkennbare Verbindung, keine geistige Brücke. Zwar besteht laut der Erfahrung zwischen bestimmten Bewegungen auf der einen Seite und bestimmten Empfindungen auf der anderen ein regelmässiges Sichentsprechen, aber in den beiderseitigen Vorstellungen ist eine Verknüpfung nicht zu finden. Ein Körper vermag, so viel wir wissen, einem anderen Körper nur Bewegung mitzuteilen, sei es durch Stoss oder auf irgend eine andere Art, wie er überdies durch blosse Veränderung der Lage und Bewegung der Teile eines körperlichen Organes, eines Sinnesapparates, Empfindungen erregen soll, entzieht sich völlig unserem Verständnis. „Wir sind soweit davon entfernt, zu wissen, welche Gestalt, Grösse oder Bewegung der Körperteilchen eine gelbe Farbe, einen süssen Geschmack oder einen scharfen Ton hervorbringen, dass wir auch nicht im allgemeinen begreifen, wie irgend eine Grösse, Gestalt, Bewegung irgend welcher Teile eine Empfindung in uns hervorrufen kann; zwischen jenen und dieser besteht kein denkbarer Zusammenhang.“ Wenn wir auch heute das erste, wenigstens in bezug auf Farbe und Ton, besser wissen, als es zu Lockes Zeit noch möglich war, also z. B. wissen, welche Schwingungszahl und Wellenlänge der gelben Farbe entsprechen, — dem Verständnis des zweiten sind wir dadurch um keinen Schritt näher gebracht. — Tyndall und ihm folgend Du Bois Reymond haben beinahe mit denselben Worten, die Locke gebrauchte, auf diese „Grenze des Naturerkennens“ hingewiesen, was man fast als eine Verletzung der Majestät der Naturwissenschaft ansah. Wichtiger erscheint uns, dass selbst Leibniz sich dem Eindruck der Argumentation Lockes nicht verschliessen konnte. Das Beispiel vom Golde gebrauchend, das auch Locke gewählt hatte, bemerkte er:

„wenn ich an einen Körper denke, der zur gleichen Zeit gelb, schmelzbar und feuerbeständig ist, so denke ich an einen solchen, dessen spezifische Wesenheit, obgleich sie ihrem Innern nach unbekannt ist, jene Eigenschaften aus ihrem Schosse hervorgehen lässt". Völlig im Sinne Lockes, — aber ebenso in vollständigem Widerspruche mit der Metaphysik der Monaden, die ja das spezifische Wesen und wahre Innere der Dinge sein sollten; — ein Zugeständnis an Locke also, das einer Preisgebung der eigenen Lehre gleichkommt.

Wir kennen das Wesen der Ausdehnung nicht und wissen nicht, was Materie ist. Wir wissen auch nicht, wie sich das Denken in uns vollzieht und haben keine Vorstellung von dem Wesen der Seele. Der Zusammenhang der Tätigkeiten unseres Geistes wird uns durch innere Wahrnehmung gegeben; was die Seele ist und wie sie denkt und will, oder gar den Körper bewegt, bleibt uns verborgen. Eine denkende immaterielle Substanz ist ebenso unerklärlich, wie eine ausgedehnte und dichte. Sie ist so unerklärlich und unbekannt, dass wir nicht einmal beweisen können, sie müsse immateriell sein, weil sie denkend ist. „Ihr könnt nicht begreifen, sagt Ihr, schreibt Locke an Stillingfleet, wie eine ausgedehnte, solide Substanz denken sollte, — könnt Ihr begreifen, wie Euere Seele, oder irgend eine Substanz denkt? Welche weiteren Eigenschaften und Vorzüge zu dem Wesen der Materie hinzukommen mögen, dieses selbst würde dadurch nicht aufgehoben werden. Eine denkende Substanz ist nicht dasselbe wie eine immaterielle Substanz. Dass das Denken keine notwendige Verknüpfung mit Ausdehnung und Dichte hat, beweist nur, dass es keine eigentümliche Affektion oder Folge dieser Attribute der Materie ist; es beweist nicht, dass es nicht eine Affektion eben derselben Substanz sein kann, welche die Eigenschaften der Ausdehnung und Dichte besitzt; wir haben von dieser Substanz keine Vorstellung, die das Denken mehr von ihr ausschliessen sollte, als die Dichte." Die allgemeine Idee der Substanz ist überall dieselbe. Ist mit ihr die Fähigkeit zu denken verbunden, so macht sie dies zu einem Geiste, ohne Rücksicht auf die Eigenschaften, die sie noch ausserdem hat, ohne Rücksicht also auch darauf, ob zu diesen Eigenschaften die Dichte gehört, oder nicht; ebenso macht die Dichte eine Substanz zur Materie, mag sie überdies noch die Fähigkeit des Denkens haben,

oder nicht. — Eine gewisse Verwandtschaft dieser Sätze mit Lehren Spinozas tritt unverkennbar hervor; nur wird, was Spinoza dogmatisch behauptet, von Locke kritisch gewendet; jener verstand darunter absolutes Wissen, Locke will damit das Nichtwissen vom Absoluten zeigen. — Ein zwingender Beweis für die Immaterialität der Seele lässt sich nicht geben. „Es ist nach unseren Begriffen schwierig, mit der Materie das Vermögen des Empfindens zu vereinbaren; aber nicht minder unbegreiflich ist das Dasein eines Dinges ohne Ausdehnung. Bedenken wir dies — und wir werden geneigt sein, zu fühlen, wie weit wir von einer bestimmten Erkenntnis der Seele entfernt sind. Auch liegt dies, wie mir scheint, ganz ausserhalb der Grenzen unseres Wissens. Von welcher Seite wir die Seele auch betrachten mögen: als unausgedehnte Substanz, oder als denkende, ausgedehnte Materie; immer werden uns die Schwierigkeiten der einen Betrachtungsweise, solange wir sie allein im Auge behalten, zu der entgegengesetzten treiben.“ Die Antinomie in dem Probleme ist nicht aufzulösen.

In metaphysischen Fragen ist der Beweis des Nichtwissens das beste und oft auch das einzige Mittel, vermeintliches Wissen zu zerstören. Unsere eingesehene Unwissenheit hinsichtlich der wahren Natur der Seele und des Körpers schneidet alle jene Ausflüchte ab, auf welche die Urheber des Okkasionalismus verfielen, bloss weil sie sich einbildeten, zu wissen, was Geist und Materie an sich sind, und die Grenzen ihres Begreifens zu Grenzen der Dinge selbst machten. „Es ist um nichts schwieriger zu denken, dass eine Substanz, die wir nicht kennen, einen Körper durch Vorstellungen in Bewegung versetzen, wie dass eine andere ebenso unbekannte das gleiche durch Stoss bewirken kann.“ Einem Dinge bloss deshalb das Dasein abzusprechen, weil wir seine Natur nicht begreifen können, findet Locke mit Recht unvernünftig.

Dadurch, dass Locke die materiale oder inhaltliche Auffassung des Substanzbegriffes aufhob, hat er unmittelbar die formale vorbereitet; er hat Kant vorgearbeitet. Die Substanz gibt nicht das Wesen der Dinge zu erkennen; ihr reiner Begriff ist selbst ohne Wesen, ohne bestimmten Gegenstand. Es gibt keine Metaphysik. Aber auch der Zusammenhang unter den Elementen unserer sinnlichen Vorstellungen zeigt nichts notwendiges oder wesentliches, weder in der äusseren noch in der inneren Erfahrung. Wir haben keine

Vorstellung von dem Grunde der Kohäsion der Teile eines Körpers und kennen nicht die bestimmte Art und Weise, in welcher die Seele denkt und wirkt. Es gibt auch keine demonstrative Wissenschaft der Natur, keine rationale Körper-, keine rationale Seelenlehre. Und doch ist die Voraussetzung einer Substanz trotz ihrer Unerkennbarkeit nicht zu umgehen; wir wenden ihren Begriff auf alles, was uns durch die Sinne gegeben wird, an, und müssen ihn anwenden, so gewiss wir unvermögend sind, einen isolierten Eindruck, eine lose Summe von Eindrücken als für sich bestehend zu denken. Wenn also die Substanz weder ein Gegenstand der Erfahrung ist, noch das Wesen eines Dinges an sich selbst ausdrückt, wenn sie weder phänomenal ist, noch noumenal zu gebrauchen, und dennoch ein notwendiger Begriff; so bleibt nur übrig, sie als eine Denkform zu betrachten, als eine Form der Erfassung und Beurteilung des sinnlichen Materiales unseres Wissens durch den Verstand. Es bleibt nach den Ergebnissen der Kritik Lockes nur die Auffassung Kants übrig. Die Substanz ist ein Grundbegriff der Erfahrung als solcher; und wenn es, wie Locke gezeigt hat, richtig ist, dass sie nichts zum Stoffe unserer Erkenntnisse beiträgt, so ist es ebenso wahr, dass ohne sie Wahrnehmungen keine Objekte bedeuten würden.

12. Identität und Verschiedenheit, Ursache und Wirkung.

Wie eine Anwendung seiner Lehre von der Substanz kann uns Lockes Erörterung des Verhältnisses der Identität und Verschiedenheit erscheinen; sie zeigt, dass zur Erkenntnis dieses Verhältnisses der Begriff der Substanz nichts beitrage, und sie zeigt dies namentlich für den wichtigsten Fall: die Identität der Person.

Den Gegenstand der Erörterung bildet nicht die Identität im Sinne der Logik, das oberste und im Grunde einzige Prinzip der logischen Analysis, — gemeint ist der Begriff der Individualität; es sollen Merkmale und Gründe angegeben werden, die uns bestimmen, von einem Dinge zu sagen, dass es ein und dasselbe Ding sei oder bleibe; es handelt sich, um es kurz zu sagen, um anschauliche, oder synthetische Identität. Das Prinzip für diese, das „principium individuationis“, wie es Locke scholastisch nennt, ist nicht die Materie, nicht die Identität der Substanz, sondern, wie es auch bereits nominalistische Scholastiker gelehrt hatten: die Existenz eines Dinges

148183

in bestimmter Zeit und an einem bestimmten Orte. Die Substanz und ihre Identität setzen wir immer nur voraus, die Individualität erfahren wir. Zwei verschiedene Objekte können nicht in demselben Zeitpunkte in demselben Orte sein, — dies ist alles, was wir dabei grundsätzlich vorauszusetzen brauchen. Mag das Individuum sich verändern, entstehen und vergehen, sein fortgesetztes Dasein in bestimmter Zeit und an einem bestimmten Orte macht es, ungeachtet des Wechsels seiner Bestandteile, ungeachtet des Stoffwechsels, wie wir von lebenden Wesen sagen, zu einem und demselben Dinge; so unabhängig ist seine individuelle Identität von einer etwaigen substantiellen. In besonders eingehender Weise wendet Locke diesen Satz auf die Identität der Person an. Der Mensch ist vermöge seines Selbstbewusstseins persönlich, die Identität seiner Person beruht ausschliesslich auf der Einheit und Kontinuität seines Bewusstseins, auf der Identität seines Ich. Aber aus dieser Einheit des Ich folgt keineswegs auch die Einheit und Identität der Seele als einer Substanz; die Person ist nicht Substanz. Denken wir uns den einheitlichen Zusammenhang der Vorstellungen von einer Substanz auf eine andere übertragen und so fort, wie sich eine organische Funktion auf wechselnde Stoffteile überträgt, so bilden verschiedene Substanzen nur Eine Person. Und stellen wir uns vor, eine und dieselbe Substanz werde zum Träger verschiedener, durch kein Band der Erinnerung verknüpfter Bewusstseinssphären, so bildet Eine Substanz verschiedene Personen. Weder folgt aus dem Ich die Einheit der Substanz, noch aus der Identität der Substanz die Einheit des Ich. — Hätte jener Mann, von dem Locke aus persönlicher Bekanntschaft berichtet, er habe sich eingebildet, die Seele des Sokrates sei in ihm wiedergeboren, mit seiner Einbildung recht gehabt, Sokrates und er wären doch zwei verschiedene Personen gewesen trotz der Gleichheit der seelischen Substanz. — Wir vernehmen hier schon Gedanken der „Paralogismen", mit welchen die Kritik der reinen Vernunft sich beschäftigt.

An zwei verschiedenen Orten des Essay, in dem Abschnitt über die Relationsvorstellungen und dem Kapitel des vierten Buches über das Dasein Gottes hat Locke die Kausalität untersucht; dort handelt er vom Begriff der Ursache, hier von dem Grundsatz der Ursächlichkeit, für welchen er einen Beweis aus Begriffen versucht. In beiden Punkten fällt der Gegensatz zu Humes tiefer Lehre auf, die gerade

durch ihre Behandlung des Kausalitätsproblemes eine neue Epoche der kritischen Philosophie eröffnet hat. Doch fehlt es nicht völlig auch an Berührungspunkten zwischen den beiden Denkern.

Die Erfahrung der Veränderung der Gegenstände unserer einfachen Ideen, die Beobachtung, dass hier ein Ding aufhört zu erscheinen, dort ein anderes an seine Stelle tritt, leitet den Verstand zu dem Schlusse, dass die bisher beobachteten Veränderungen an denselben Objekten und unter gleichen Umständen wieder auf die nämliche Art stattfinden werden. Er denkt sich also in dem einen Ding die Möglichkeit, dass seine einfachen Merkmale (oder die Ideen davon) wechseln, in dem anderen die Möglichkeit, diesen Wechsel hervorzubringen, und kommt hierdurch auf den Begriff des Vermögens oder der Kraft. Das Material für diesen Begriff liefern ihm sowohl der äussere wie der innere Sinn; doch empfängt er die klarste Idee von Kraft aus der Reflexion auf die Tätigkeiten seines Geistes. Der Begriff der Kraft schliesst indes immer etwas Relatives in sich ein. „Ein Vermögen, schreibt sogar Locke gelegentlich, ist ein Verhältnis, kein Agens". Dass die Wirksamkeit der Ursachen, der Umstand, wodurch sie Ursachen sind, die Kausalität also in der eigentlichen Bedeutung des Wortes, in keinem Falle zu erkennen ist, würde schon aus der Lehre des Essay von den Substanzen folgen; Locke hebt es aber noch ausdrücklich hervor, indem er erklärt, es genügt für die Entstehung des Begriffes der Ursache, den Anfang eines Dinges als abhängig von der Wirksamkeit eines anderen zu betrachten, obgleich wir die Art und Weise ihrer Wirksamkeit nicht kennen. Dass Dinge wirken, ist seine Meinung, beobachten wir; wie oder wodurch sie wirken, entzieht sich der Beobachtung, wie es auch aus den Begriffen der Dinge nicht zu erkennen ist. Unsere Vorstellungen der Dinge lösen sich, wie wir wissen, zu einem grossen Teile in Vorstellungen von Kräften auf, deren Natur uns unbekannt ist; wie wir daher in der Koexistenz der Eigenschaften eines Dinges keine Notwendigkeit entdecken, so bemerken wir eine solche auch nicht in der Sukzession der Veränderungen. „Finden wir, dass Dinge, so weit unsere Beobachtung reicht, regelmässig einander folgen, so mögen wir schliessen, dass sie nach einem für sie bestehenden Gesetze sich folgen, einem Gesetze jedoch, dessen Grund wir nicht kennen". Hier ist ein Punkt der Uebereinstimmung Lockes mit

Hume, nur forscht Hume weiter, nach der Berechtigung dieses Schlusses.

Den allgemeinen Grundsatz der Kausalität hielt Locke noch für ein Vernunftprinzip und glaubte ihn aus Begriffen beweisen zu können. Dass alles, was anfängt zu sein, eine Ursache haben müsse, ist gewiss ein wahres Prinzip der Vernunft, erklärt er, denn es sei evident, dass das Nichts ebenso wenig reales Sein hervorbringen, wie es zwei rechten Winkeln gleich sein kann. Dass dieser Beweis sich im Kreise bewegt, ist leicht zu sehen, er macht eine Folge, ja eigentlich nur einen anderen Ausdruck des Prinzipes zum Grunde desselben. Hume erst zeigte, dass ein Beweis des allgemeinen Kausalsatzes aus blossen Begriffen vergeblich gesucht wird; er stellte damit die Theorie der Kausalität auf eine neue Grundlage.

13. Wort und Begriff (aus dem dritten Buche des Essay).

Allgemeine Ideen, Begriffe von Arten der Dinge, Bestimmungsweisen, Verhältnissen, der Begriff der Substanz überhaupt sind an Worte gebunden. Worte sind Namen oder Zeichen der Ideen, und es geschieht nicht selten, dass die Zeichen für die Bedeutungen genommen werden, und verbale Sätze an die Stelle von gedanklichen treten. „Die Menschen greifen die Worte auf, die sie in ihrer Umgebung in Gebrauch finden, und damit es nicht scheine, sie wüssten nicht, wofür sie stehen, wenden sie sie mit Zuversicht an, ohne sich viel Kopfzerbrechens über sie zu machen.“ Bei diesem Missbrauch oder gedankenlosen Gebrauch der Worte wird es zu einer der Erkenntniskritik dienenden Aufgabe, geeignete Mittel aufzusuchen, um der Unsicherheit und Unbestimmtheit im Sinn der Wörter vorzubeugen. Aus Lockes umsichtiger Untersuchung der Sprache in diesem erkenntniskritischen Interesse greifen wir nur zwei wesentliche Punkte heraus: die Anschauung über die Allgemeinheit der Begriffe und die Kritik des Speziesbegriffes, des eigentlichen Streitobjektes im Kampf des Nominalismus gegen den Realismus.

Ideen werden allgemein durch Absonderung von den Umständen der Zeit, des Ortes und irgend welcher anderen Bedingungen, die ihre Existenz in dieser oder jener Hinsicht näher bestimmen und zu einer partikulären oder einzelnen machen. Worte werden allgemeiner, wenn sie zu Zeichen allgemeiner Ideen gebraucht werden. „Die

Allgemeinheit kommt nicht den Dingen selbst zu, welche insgesamt partikulär sind in ihrem Dasein, einschliesslich jener Worte und Ideen selbst, welche in ihrer Bedeutung allgemein sind.“ Die von mir hervorgehobenen Worte kann Berkeley nicht gelesen haben, denn sie enthalten Berkeleys eigene Theorie. — Berkeley heftete sich an das unglückliche Beispiel vom „Dreieck im allgemeinen, das weder stumpf- noch rechtwinklig, noch spitzwinklig ist“; sein Kampf galt diesem falschen Beispiel, nicht der Theorie Lockes. — Beide indes, Locke und er kannten nur die Allgemeinheit des Umfangs eines Begriffes, nicht die dem Begriffe als einer gedanklichen Vorstellung im Gegensatze zu jeder anschaulichen wesentliche Allgemeinheit; diese war von den Voraussetzungen ihrer Philosophie aus nicht zu erreichen. Sehr klar beschreibt Locke jene Umfangsallgemeinheit der Begriffe mit den Worten: ihre allgemeine Natur besteht nur in der ihnen vom Verstande beigelegten Fähigkeit, viele Einzelheiten zu bedeuten oder zu vertreten; denn ihre Bedeutung ist nichts als eine ihnen von dem menschlichen Geiste gegebene Beziehung.“

Arten sind Ordnungsbegriffe. Sie drücken die Dinge in Rücksicht auf uns aus, die wir sie klassifizieren; und wir bringen sie in Klassen auf Grund übereinstimmender Merkmale, die wir zu wesentlichen machen, nur weil sie wesentlich sind für unsere Ordnung, die Dinge zu benennen. Das Wesen der Arten ist nominal. In den Dingen selbst ist jede Eigenschaft gleich wesentlich, keine ist es mehr als die andere; es ist in ihnen alles wesentlich, oder nichts. Wesentlich und unwesentlich sind Bestimmungen der abstrakten Ideen allein und der Namen, die mit diesen verbunden sind. Sprechen wir aber dennoch von realen Wesenheiten und verstehen wir darunter die innere Konstitution der Objekte selbst, so sind diese Wesenheiten bei allen Substanzen von den nominalen verschieden und nur bei den einfachen Ideen und den Modifikationen der Ideen dasselbe. Eine ebene Figur z. B., die einen Raum zwischen drei Geraden einschliesst, ist zugleich das reale und das nominale Wesen der Figur. Denn diese ist keine rein abstrakte Idee, sie ist das Objekt selbst und die Quelle aller darausfliessenden Eigenschaften. Die realen Wesenheiten der Dinge sind vergänglich; „was heute Gras ist, ist morgen vielleicht das Fleisch eines Schafes und wird in wenigen Tagen Bestandteil eines Menschen.“

Nominale Wesenheiten dagegen sind unzerstörlich; ihre Unveränderlichkeit beweist, dass sie abstrakte Ideen sind, denn diese bleiben so lange dasselbe, als der gleiche Name dieselbe Bedeutung behält. Begriffe bleiben, was sie sind oder bedeuten, auch wenn die Dinge, die sie bezeichnen, sich verändert haben, oder untergegangen sind. Die Natur macht die Aehnlichkeit, der Mensch die Arten. Wollte er allen Unterschieden der Dinge mit seinen Begriffen folgen, so müsste er zahllose Arten aufstellen. Die Dinge sind in der Natur durch unmerkliche Uebergänge verbunden, sie bilden eine stetige Reihe, oder Stufenleiter, bei welcher jeder Schritt nur sehr wenig von dem früheren abweicht. So weit wir sehen können, steigen und fallen ihre Unterschiede gleich den Umfängen eines regulären Kegels, wo auch die Durchmesser erst bei etwas erheblicherem Abstand deutlich verschieden, bei zwei sehr nahen Stellen dagegen nicht mehr zu unterscheiden sind, — heisst es im vierten Buch, 12. Kapitel. Kurz und zusammenfassend sagt Locke: „die Natur hat keine unbeweglichen Grenzen zwischen den Species gesetzt.“ Wir sehen, das klassische Land des Nominalismus und der Erfahrungsphilosophie war der natürliche Boden und lieferte die Voraussetzungen für die Darwinsche Theorie, die selbst nur ein Zweig des Nominalismus ist.

14. Lockes Erkenntnislehre. Arten, Grade und Umfang der Erkenntnis.

Ideen sind für sich genommen keine Erkenntnisse. Wahrheit oder Falschheit kommt nicht ihnen selbst zu, sondern ihrem Zusammenhang in Urteilen.

„Erkenntnis ist die Wahrnehmung der Verbindung und Uebereinstimmung, oder der Nichtübereinstimmung und des Gegensatzes zwischen irgend welchen von unseren Ideen.“ Unter Wahrnehmung ist hier geistiges Erfassen zu verstehen, dessen Ausdruck ein Urteil ist. Auch nach Locke besteht die Erkenntnis in Urteilen. Man hat in dieser Erklärung die Aufstellung eines rein immanenten Erkenntnisbegriffes sehen wollen, sofern sie nicht über den Umkreis unserer eigenen Vorstellungen hinausweist. Es darf aber nicht vergessen werden, dass „Idee“ bei Locke jedes unmittelbare Objekt unseres Wissens bedeuten soll; daher kann bei ihm, bei diesem weiten, freilich nicht zu billigenden Sinn des Wortes auch von der Uebereinstimmung einer Idee mit „realem Dasein“ die Rede sein. Locke unterscheidet nämlich

vier Arten der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Ideen, vier Arten der Erkenntnis. Identität oder Verschiedenheit, Relation, Koexistenz oder notwendige Verknüpfung und reales Dasein. Er muss indes zugeben, Identität und Koexistenz seien in Wahrheit auch nur Relationen, nur verdienten sie, ihrer Wichtigkeit halber, besonders ausgezeichnet zu werden. Reales Dasein aber zählen wir nicht zu den „Ideen". Leibniz klassifizierte hier schärfer und zugleich konziser, indem er Verhältnisse der Vergleichung (Identität, Verschiedenheit, Grösse) und der Verknüpfung (Koexistenz, Grund und Folge, Ursache und Wirkung) unterscheidet.

Alle diese Erkenntnisarten sind verschiedener Abstufungen oder Grade fähig, ohne aufzuhören, Erkenntnis zu sein, das heisst ohne ins Gebiet blosser Wahrscheinlichkeit überzugehen. Ihren ersten und höchsten Grad bezeichnet Locke (mit Descartes) als intuitiv; er besteht in der unmittelbaren Erfassung der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung zweier Ideen ohne Dazwischenkunft einer dritten. Durch die Dazwischenkunft einer solchen entsteht das demonstrative Wissen, der nächste Grad der Erkenntnis. Die vermittelnde Idee muss dabei ein unmittelbar einzusehendes Verhältnis zu jeder der beiden Ideen haben, soll ein beweisbarer Zusammenhang zwischen diesen bestehen. Die demonstrative Erkenntnis gründet sich daher auf die intuitive, und so kann Locke sagen: von Intuition hängt alle Gewissheit und Sicherheit aller unserer Erkenntnis ab. Durch die wiederholte Einschaltung geeigneter Zwischenideen, oder Beweisgründe, deren Auffindung den wesentlichen Teil der Forschung und das wahre Mittel der Erweiterung unseres Wissens bildet, können auch sehr entlegene Vorstellungen in einem demonstrativen Zusammenhang verkettet werden; Bedingung dafür bleibt aber immer, dass jeder vermittelnde Schritt des Beweises von anschaulicher Gewissheit ist. Was nicht entweder intuitiv oder demonstrativ erkannt wird, fällt ins Gebiet der „Meinung oder des Glaubens" und hat nur Wahrscheinlichkeit. Doch gibt es noch ein Wissen, das eine besondere Stelle zwischen Gewissheit und Meinung einnimmt. Sein einziger Gegenstand ist das Dasein der Dinge ausser uns, die Wirklichkeit der Körperwelt, auf Grund des Zeugnisses unserer Sinne. Locke nennt es daher das sensitive Wissen; er zählt es noch der Erkenntnis bei, als deren dritten Grad, um auszudrücken, dass die Ueberzeugung,

die es mit sich führt, mehr ist als Wahrscheinlichkeit und weniger als intuitive und demonstrative Erkenntnis. Man kann das Dasein äusserer Dinge nicht streng beweisen, ebenso wenig freilich auch ihr Nichtsein. Wer also Traum und Wirklichkeit vermengen will und die Realität der Dinge ausser ihm leugnet oder bezweifelt, kann durch Gründe, die lediglich aus dem reinen Denken hergenommen werden, nicht widerlegt werden. Doch liegt, wie Locke bemerkt, wenig daran, diesen Zweifel zu heben. Es ist Torheit, für alles Beweise zu erwarten und „wer so skeptisch ist, dass ihm die Wirklichkeit der Dinge, die er sieht und fühlt, ungewiss zu sein scheint, möge mit seinen blossen Vorstellungen anfangen was ihm beliebt, mit mir wird er nie Streit bekommen, kann er doch nie gewiss sein, ob wirklich ich es bin, der seine Meinung bestreitet". Mag er also, wenn er Lust hat, mit sich selber streiten. Wirklichkeit und Traum sind so deutlich unterschieden wie eine Empfindung, die von äusseren Reizen ausgeht, und die Einbildung einer Empfindung. Wer nur träumt, im Feuer zu liegen, wird nicht verbrannt. Mag sich auch die Frage der Existenz der Aussenwelt auf rein theoretischem Wege nicht bis zu zweifelloser Gewissheit entscheiden lassen; praktisch ist sie entschieden und die Existenz der Dinge gewiss. Diese Gewissheit ist so gross, wie unser Zustand es erfordert, sie ist so gross wie unser Glück oder unser Leid, und darüber hinaus geht unser Interesse am Wissen wie am Sein nicht.

Der höchste Grad des Wissens ist demnach Anschauung ohne Beweis, ihr zunächst steht das auf Beweis gegründete Erkennen und der Anschauung zur Seite tritt das sensitive Wissen der Wirklichkeit äusserer Dinge. Es hat die Unmittelbarkeit der Intuition, steht aber an Gewissheit dieser nach. Alles, was wir sonst noch gewöhnlich Wissen nennen, der weitaus überwiegende Teil unserer Kenntnisse ist nicht eigentliche Erkenntnis, nicht Wissen im strengen Sinne des Wortes, sondern Meinen nach wahrscheinlichen Gründen.

Unsere Erkenntnis kann den Umkreis unserer Ideen nicht überschreiten. „Wir sind notwendig in demjenigen unwissend und ohne alle Erkenntnis, wovon wir keine Idee besitzen", — Beispiel: die Substanz. Aber der Umfang unseres Wissens ist sogar viel eingeschränkter als der Umfang unserer Ideen. Nur die intuitive Erkenntnis der Identität und Verschiedenheit deckt sich hierin mit dem

Vorrat unserer Vorstellungen; es ist von jeder Idee gewiss, dass sie ist, was sie ist, und verschieden von einer andern. Sehen wir von diesem selbstverständlichen Wissen ab, so zeigt sich unsere Erkenntnis „sehr kurz" bemessen. Unser intuitives Wissen von der notwendigen Verknüpfung und ihrem Gegenteil, der notwendigen Ausschliessung, ist beinahe Null. Gemeint sind hier, wie schon Kant sah, die synthetischen Urteile, welche zugleich notwendig, also a priori sind. Wo es uns aber an solchen verknüpfenden Ideen fehlt, den Beweisgründen für unsere Folgerungen, fehlt es uns auch an demonstrativem Erkennen. Und darum ist die Naturwissenschaft keine strenge Wissenschaft, ein Punkt, den wir noch zu berühren haben. Die sensitive Erkenntnis des Daseins äusserer Dinge reicht nicht über das gegenwärtige Zeugnis der Sinne hinaus. „Es findet keine notwendige Verknüpfung statt zwischen der realen Existenz eines Wesens und einer Idee, welche irgend ein Mensch in seinem Gedächtnis hat." (Humes Problem kündet sich schon in diesen Worten an.) Es gibt eine Art der Erkenntnis: die allgemeine abstrakte, die auf klaren und bestimmten abstrakten Ideen beruht, daher mangelt, wo diese fehlen. Fügen wir hinzu, dass es uns selbst an Wahrscheinlichkeit fehlt, um danach unsere Zustimmung oder unser Urteil zu richten, in Dingen, wovon wir weder eigene Erfahrung, noch fremde Zeugnisse haben, — und der Umfang unseres Wissens ist durchmessen. Unsere Erkenntnis ist nicht nur ungleich eingeschränkter als die Welt der Dinge selbst, sie ist auch viel enger als die Welt der Vorstellungen, der Vorrat unserer Ideen. Setzt der Mangel an Ideen unserm Wissen überhaupt eine Schranke, so bildet der Mangel an verknüpfenden Ideen die Schranke des beweisbaren Wissens.

15. Es gibt keine Wissenschaft der Körperwelt.

Nicht bloss die Metaphysik, auch die Physik im weiteren Sinne des Wortes ist nach Locke keine eigentliche Wissenschaft; auch sie fällt nicht ins Gebiet der Erkenntnis, sie ist auf Empirie und Induktion angewiesen, welche immer nur Wahrscheinlichkeit begründen kann. Wie es jener an einem Objekte fehlt, so fehlt es dieser an der notwendigen Verknüpfung ihrer Objekte. Selbst zwischen Undurchdringlichkeit, Stoss und Bewegung findet kein rein begrifflicher Zusammenhang statt. Von der Unmöglichkeit aber, die Empfindungen

der Sinne aus den Eigenschaften der Sinnesapparate, dem Bau und der Konfiguration der Teile abzuleiten, oder aus der Art der Einwirkung der äusseren Körper zu erklären, war schon die Rede. „Wir kennen die innere Konstitution der körperlichen Dinge nicht, von welcher die sensiblen Qualitäten abhängig sind, und kennten wir sie auch, so würde uns dies wenig nützen, weil wir den Zusammenhang zwischen den primären und den sekundären Qualitäten nicht verstehen.“ Es fehlt uns, wie schon gezeigt wurde, jede Vorstellung der Notwendigkeit ebenso inbezug auf die Koexistenz der Eigenschaften eines Körpers, wie hinsichtlich der Succession seiner Veränderungen. Hätten wir sie, so müsste sie sich durch die blosse Betrachtung unserer Ideen der Körper oder ihrer Wirkungen entdecken lassen, auf dem einzigen Wege, um zu einer zugleich gewissen und allgemeinen Erkenntnis zu gelangen; mit anderen Worten: wir müssten a priori, d. i. ohne auf die Erfahrung zurückzublicken, wissen, welche anderen Ideen aus den gegebenen folgen, denn dies allein heisst die Notwendigkeit einer Verknüpfung erkennen. Obgleich Ursachen, wie die Erfahrung uns belehrt, gleichförmig wirken und die Effekte aus ihnen beständig fliessen, — in den Vorstellungen, die wir von ihnen haben, ist doch ihre Verknüpfung und die Abhängigkeit der einen von der anderen nicht enthalten. Es gibt daher keine strenge Wissenschaft der körperlichen Natur. „Gewissheit und Demonstration sind Dinge, worauf wir bei dieser Materie keinen Anspruch erheben dürfen.“ Eine vollkommene Wissenschaft der Körperwelt, von der geistigen zu schweigen, liegt so weit ausser den Grenzen unseres Erkenntnisvermögens, dass alles Streben danach vergeblich ist. Beobachtung und Analogie müssen hier unserem Urteil zu Hilfe kommen, und was die Vernunft nicht vermag, muss hier die Erfahrung lehren.

Locke selbst hat dieses Urteil später eingeschränkt. Er lernte von Newton die Methode der exakten Naturwissenschaft kennen und sah nun, wie weit durch Anwendung der Mathematik die Erkenntnis einiger Gebiete der Natur bereits gefördert war. „Kann auch von anderen Teilen der Natur eine ebenso gute und klare Rechenschaft gegeben werden, wie sie Newton in seinem Buche von der planetarischen Welt gegeben hat, so dürfen wir hoffen, uns mit der Zeit von verschiedenen Teilen dieser wunderbaren Maschine der Welt eine

wahre und gewissere Erkenntnis zu verschaffen, als wir sie bisher erwarten konnten."

16. Urteile über Tatsachen, Sätze über Begriffe.

Schon Hobbes unterschied zwei Gebiete des Wissens: das Wissen von Tatsachen und die Erkenntnis der Beziehungen der Begriffe, und Hume machte diese Unterscheidung zu einer der Voraussetzungen seiner Philosophie. Auch Locke kannte sie und gibt von ihr im Essay eine überaus lichtvolle Darstellung.

Es gibt zwei Arten von Sätzen; die einen beziehen sich auf das Dasein eines Dinges, das einer Idee in unserem Geiste entspricht, Sätze dieser Art haben stets nur Einzelnes, Partikulares zum Gegenstand. Die zweiten drücken die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung unserer abstrakten Ideen aus und deren Abhängigkeit von einander, und diese Sätze sind universell, sie gelten ausschliesslich von den Begriffen als solchen und behaupten oder beweisen nichts inbezug auf das Dasein von Dingen, welche unseren Begriffen entsprechen. In dem ersten Falle ist unsere Erkenntnis die Folge der Existenz der Dinge, die durch die Sinne Ideen in unserem Geiste wachrufen; im zweiten ist sie die Folge der Ideen, diese mögen sein, was sie wollen, welche in unserem Geiste sind und allgemeine und gewisse Sätze begründen. Einige von diesen Sätzen heissen æternæ veritates; in der Tat sind sie es alle. Doch sind sie dies nicht in der Art, dass sie von Ewigkeit her als Sätze formuliert wären und dem Verstande, der sie nur zu gewisser Zeit bilden kann, als eingeborene Wahrheiten vorangingen oder ihm nach irgend welchen Mustern ausser ihm aufgeprägt sind; sie sind es, weil sie, einmal aus abstrakten Begriffen so gebildet, dass sie Wahrheit haben, wahr bleiben, gleichviel in welcher vergangenen oder künftigen Zeit sie aufgestellt werden. Denn da dieselben Ideen unwandelbar dieselben Verhältnisse haben, so müssen die Sätze, die sich auf diese beziehen, wenn sie einmal wahr sind, notwendig wahr bleiben, sie müssen ewige Wahrheiten sein. Doch darf der Ausdruck Ewigkeit in diesem Satze nicht zu wörtlich genommen werden; er bedeutet weder alle Zeit, noch einen Gegensatz zur Zeit; er bedeutet nur Unabhängigkeit von der Zeit. „An sich, bemerkt Kant, hat Wahrheit mit Zeit und Ewigkeit nichts zu tun, denn sie ist selbst nichts Existierendes, sie enthält bloss

das Verhältnis des Prädikats und Subjekts in einem möglichen Urteile, vermöge der Begriffe desselben, das Objekt oder das denkende Subjekt mag existieren, oder nicht.“ — Die beiden Arten von Sätzen sind demnach bestimmt unterschieden und können nicht ineinander übergehen. Jeder allgemeine Satz, von dessen Wahrheit oder Falschheit eine gewisse Erkenntnis möglich ist, betrifft kein Dasein. Jeder partikuläre, bejahende oder verneinende Satz dagegen, der nicht gewiss sein würde, sobald man ihn allgemein machte, hat nur allein wirkliche Existenz zu seinem Gegenstande. — Diese Unterscheidung ist für die Erkenntnistheorie und auch die Logik von fundamentaler Bedeutung. Sie betrifft, nur in etwas geändertem Sinne, das, was die Logik die Modalität der Urteile nennt, und niemand kann zweifeln, dass die Reform der Logik von der Modalität der Urteile aus zu erfolgen hat.

Die Anerkennung eines von der Erfahrung unabhängigen, allgemeingültigen und notwendigen Wissens steht keineswegs im Widerspruch mit Lockes Lehre von dem Erfahrungsursprung des Inhaltes der Vorstellungen. Sie bringt keinen Bruch in seine Philosophie, wie man wohl gemeint hat. Denn abgesehen davon, dass nach Locke nur die einfachen Ideen, die ersten und unmittelbaren Objekte unseres Wissens, durch Erfahrung gegeben sind, die zusammengesetzten dagegen ihre Quelle im Verstande haben, der durch seine Operationen auch ihre Objekte, als „Archetypen“ schafft; keine Theorie der Entstehung der Begriffe hat überhaupt etwas mit der Wahrheit der Urteile zu tun, die sich allein auf die Verhältnisse der Begriffe gründet.

17. Das Wissen vom Dasein. Realität der Erkenntnis, Mathematik und Moral.

Die Frage nach der Realität der Erkenntnis kann in doppelter Bedeutung verstanden werden; sie kann das Wissen von der Existenz der Dinge betreffen oder sich auf die objektive Gültigkeit unserer Erkenntnis beziehen, wobei das Dasein von Dingen schon vorausgesetzt ist. Nun kann man Dasein oder Existenz niemals beweisen; denn sie gehört zu den Bedingungen der Erfahrung, man kann nur beweisen, dass ohne sie Erfahrung nicht möglich wäre, unsere Erkenntnis also nicht das sein könnte, was sie tatsächlich ist.

Von den beiden Bedeutungen der Frage ist mithin die zweite

die erkenntnistheoretische Grundfrage, und nur im Vorbeigehen soll daher ein Blick auch auf Lockes Lehre über unser Wissen vom Dasein geworfen werden.

Intuitiv erkennen wir nur unsere eigene Existenz, — soweit ist Locke mit Descartes einverstanden; obgleich wir weder auf diese, noch irgend eine andere Weise unser Wesen erkennen, — und hierin weicht Locke von Descartes ab. Aus dem: cogito ergo sum, folgt nicht „sum tantum res cogitans". „Das einzige, was hier keinem Zweifel unterliegt, ist, dass etwas Denkendes in uns ist. Selbst die Zweifel über die Natur desselben unterstützen die Gewissheit von seinem Dasein mit neuen Gründen, ob wir uns gleich bescheiden müssen, über die bestimmte Natur dieses Wesens nichts zu wissen." Könnte doch auch die Materie das Denkende sein, — eben gegen Descartes und seine Schule war die Erwägung dieser Möglichkeit gerichtet. Ob übrigens Locke und Descartes auch nur mit dem ersten Teile ihres Satzes im Rechte sind, wir also wirklich eine innere Erfahrung ohne äussere haben, ja haben können, und nicht vielmehr innere und äussere Erfahrung zugleich gegeben, gleich unmittelbar sind, kann hier noch nicht untersucht werden. — Von dem Dasein anderer Dinge haben wir, wie wiederholt zu erwähnen war, nur sensitives Wissen; ausgenommen ist jedoch das Dasein Gottes, das nach Locke demonstrativ erkannt wird. Hier fällt Locke, und hier allein in die dogmatische Denkart zurück. Er hielt es noch für möglich, irgend eine Existenz aus blossen Begriffen zu beweisen, und setzte sich damit dem gerechten Tadel Kants aus. Nach Kants Kritik aller Gottesbeweise noch auf Lockes Beweis einzugehen, hätte nicht den geringsten Wert mehr. Es genügt, zu beweisen, dass dieser Beweis in der Mitte auseinander bricht. Erst wird auf die bekannte „kosmologische" Art, auf eine erste Ursache geschlossen, an der die Kette aller Wirkungen hängt; dann fährt der Beweis „physikotheologisch" fort, es wird die Zweckmässigkeit der Dinge herangezogen, um auf die Weisheit des Schöpfers zu schliessen. Nun ist aber nach Locke das Dasein der Dinge nur sensitiv gewiss, nicht demonstrativ, geschweige intuitiv; also kann ein Beweis, der sich auf das Dasein der Dinge stützt, nie einen höheren Erkenntnisgrad haben, als dieses Dasein selbst, er kann selbst nur sensitive Gewissheit haben, denn der Schlusssatz folgt der

schwächsten Prämisse, und schon aus diesem formal logischen Grunde verfehlt Lockes Beweis das Ziel.

„Wie soll der Geist, wenn er nichts wahrnimmt, als seine eigenen Ideen, erkennen, dass sie mit den Dingen selbst übereinstimmen? Was soll hier das Kriterium sein?“ — So drückt Locke die Grundfrage der Erkenntniskritik aus und bringt zugleich die Schwierigkeit der Frage und was sie namentlich für seinen Standpunkt verwirrendes in sich enthält, zum Bewusstsein. Er glaubt aber doch, sie wenigstens für zwei Arten von Ideen lösen zu können. Zunächst stimmen alle einfachen Ideen mit den Dingen überein. Der Geist kann sie auf keine Weise in sich selbst hervorbringen, sie müssen also die Erzeugnisse der Dinge selbst sein. Auch wo sie nicht adäquat sind, nicht Bilder der Dinge, und dies ist von den Empfindungen der sekundären Qualitäten der Fall, sind sie doch natürliche und regelmässige Zeichen der Dinge. Sie stellen uns die Dinge unter solchen Erscheinungen dar, wie sie sie in uns hervorbringen können; damit besitzen sie alle die Angemessenheit zu den Dingen ausser uns, die sie haben können und sollen. Denn diese Uebereinstimmung genügt für reales Wissen.

Ebenso stimmen, mit Ausnahme der Vorstellungen der Substanzen, alle zusammengesetzten Ideen mit den Dingen überein. Denn ihre Objekte bildet der Verstand selbst; er erzeugt hier die Urbilder, die „Archetypen“, die, weil sie eben nicht Kopien von anderen Dingen sind, sich auf kein existierendes Ding ursprünglich zu beziehen brauchen. Sie stellen sich selbst dar, sind selbst die Originale, und von einem Irrtum in Folge von Unähnlichkeit der Vorstellung und der Sache selbst kann hier nie die Rede sein. Dies gilt vor allem auch von den wichtigsten dieser Vorstellungen, von den mathematischen und den moralischen Ideen. Der Geometer betrachtet die wahren Eigenschaften und Verhältnisse des Kreises, des Rechteckes, so wie diese in seinem Geiste erzeugt sind, und wenn er auch in der Wirklichkeit nie eine Figur von mathematischer Genauigkeit gesehen hat, noch sehen kann; sein Wissen von dem Kreise oder sonst einem geometrischen Gebilde bleibt wahr und gewiss. „Eine mathematische Erkenntnis ist eine reale Erkenntnis, gleichviel ob ein dem mathematischen Begriff entsprechendes Ding existiert, oder nicht.“ Sie ist aber auch gültig von tatsächlich existierenden Dingen, sofern diese nicht weiter in Betracht gezogen werden, als in wieweit sie mit den

mathematischen Begriffen zusammentreffen, in wieweit sie Eigenschaften dieser wirklich in sich enthalten. Ein Dreieck hat auch in der Wirklichkeit keine andere Winkelsumme als das Dreieck im Begriffe, so weit es wirklich ein Dreieck ist. Jede weitere, oder abweichende Eigenschaft, die es überdies besitzt, ist in dem Satze der Winkelsumme nicht inbegriffen. Hier richtet sich das Ding nach dem Begriff. Dass ein mathematischer Begriff auch seinem wahren Objekte, seinem Urbilde, entsprechen muss, ist deshalb gewiss, weil Begriff und Objekt hier ein und dasselbe sind, das Objekt durch den Begriff gegeben wird. Entsprechendes gilt von den moralischen Ideen. Auch in Hinsicht auf diese werden die tatsächlichen Fälle, die Handlungen des Menschen nur soweit berücksichtigt, als sie mit den Vorbildern, nach denen wir sie beurteilen, übereinstimmen. Auch hier ist die Realität der Ideen völlig unabhängig davon, ob die menschlichen Handlungen sich wirklich nach ihnen richten, oder nicht. „Es tut der Wahrheit von Ciceros Pflichtenlehre (das schlecht gewählte Beispiel ist für Lockes Zeit charakteristisch) keinen Abbruch, dass es niemand in der Welt gibt, der ihren Vorschriften genau nachkäme und dem in ihr aufgestellten Musterbilde eines tugendhaften Mannes entsprechend lebte." Abermals richtet sich die Erfahrung nach dem Begriff, nicht der Begriff nach der Erfahrung. Darum gibt es auch in der Moralwissenschaft strenge Beweise, wie in der Mathematik. Der Satz: wo kein Eigentum gilt, da gibt es auch kein Unrecht, ist nicht minder sicher als irgend ein Lehrsatz des Euklid.

So hat Locke die beiden Gebiete erkannt und ausgezeichnet, auf welchen ein Wissen a priori stattfindet, in deren einem der Verstand Regeln, durch die er die Form der Anschauung bestimmt — in deren anderem die Vernunft Gesetze gibt.

Um aber die Aehnlichkeit seiner Auffassung mit derjenigen Kants nicht grösser erscheinen zu lassen, als sie tatsächlich ist, sei sogleich auf die unterscheidenden Momente hingewiesen. Das Sich-richten der Dinge nach den Begriffen hat bei Kant einen viel tieferen, man darf sagen, gründlicheren Sinn als bei Locke. Was dieser noch als Dinge betrachtete, lehrte Kant als Erscheinungen der Dinge begreifen. Locke handelte daher von der Uebereinstimmung der Verhältnisse und Gestalten der äusseren Dinge mit den mathematischen Begriffen, die ihre Urbilder in sich selbst haben. Und da war es ebenso richtig,

wie einfach zu sagen, diese Uebereinstimmung geht soweit, als nur dasjenige von den Dingen zum Gegenstand der Beurteilung nach jenen Begriffen gemacht wird, was sich mit ihnen deckt. Die Kante eines Kristalls ist keine absolute, oder geometrische Gerade, enthält aber diese in sich, man kann diese gleichsam aus ihr heraussehen, soweit also stimmt sie notwendig mit dem strengen Begriff der Geraden überein, — und so eine Kugel, ein Quadrat u. dgl. Kants Frage nach der objektiven Gültigkeit der Mathematik hat dagegen nicht die mathematischen Begriffe oder Gebilde, sondern ihre Prinzipien oder Grundlagen im Auge. Von diesen Prinzipien, den Axiomen des Raumes z. B. lehrt er, dass mit ihnen die Dinge, soweit sie Gegenstände der Erfahrung sind, notwendig und mit vollkommener Genauigkeit übereinstimmen müssen. Sind Raum und Zeit die Formen unseres Anschauens der Dinge, so sind sie notwendig auch die Formen aller angeschauten Dinge, so sind ihre axiomatischen Eigenschaften die Gesetze und die Bestimmungsweisen der Dinge, so weit sie zu unserer sinnlichen Vorstellung gelangen. Fürs zweite: Locke stellte die mathematischen und die moralischen Begriffe auf eine und dieselbe Linie; ein wesentlicher Unterschied in ihrer objektiven Gültigkeit oder Realität kommt dabei nicht zur Geltung. Während es für die mathematische Erkenntnis in der Erfahrung notwendig Gegenstände gibt, ist dies für die moralischen Ideen nicht notwendig. Vielleicht hat noch keine Handlung eines Menschen vollkommen dem reinen Sittengesetze entsprochen, jedes Objekt der sinnlichen Anschauung aber ist der Form des Anschauens notwendig gemäss, da es nur in dieser Form und durch sie erscheint, d. i. ein sinnliches Objekt ist. Daher sind die mathematischen Grundbegriffe konstitutiv in ihrem Gebrauche: sie bestimmen die allgemeine Form der Erscheinung der Dinge; moralische Ideen dagegen haben regulative Bedeutung, sie drücken die Normen aus, nach denen der Wille sich richten soll. Durch jene wird ein Sein bestimmt, durch diese ein Sollen; und diesen Unterschied der Realität der Moral von jener der Mathematik hat Locke noch nicht gesehen.

18. Mathematische und syllogistische Beweise.

In der Beweisart der Mathematik erblickt Locke das Muster für alle Beweise. Er bringt sie in Gegensatz zum syllogistischen

Verfahren, und die Verallgemeinerung ihrer Form und Uebertragung derselben auf andere Gebiete des Wissens erscheint ihm, ähnlich wie Descartes, als das mächtigste Förderungsmittel der Erkenntnis. Was beweisen sei, lerne man nur in der Schule der Mathematiker. Und nichts könnte die Erkenntnis mehr erweitern und unsere Gedanken zu grösserer Anschaulichkeit und Klarheit erheben, als wenn auch andere Begriffe, als Zahl und Grösse, in der bei den Mathematikern üblichen Weise ausgesondert, bestimmt und geordnet würden. „Mathematische Beweisgründe sind fest und durchsichtig wie Diamanten", schreibt Locke in dem Aufsatz über Erziehung. Die Kunst des Beweisens besteht in der Entdeckung vermittelnder Begriffe. Der Syllogismus hat die Mittelbegriffe, der mathematische Beweis schafft sie selbst herbei. „Die Regeln der Syllogistik tragen nichts dazu bei, dem Verstande solche Mittelbegriffe an die Hand zu geben, aus denen die Verknüpfung entfernterer Begriffe erhellte. Die Syllogistik entdeckt keine neuen Beweise, sie ist nur die Kunst, schon gefundene zu ordnen und zusammenzustellen. Man muss erst etwas erkannt haben, ehe man etwas durch Syllogismen beweisen kann. Der Syllogismus folgt der Erkenntnis nach." Anders das Verfahren der Mathematik. Zum Beweis der Winkelsumme des Dreiecks sieht sich der Verstand nach anderen Winkeln von bekannter Grösse um, womit sich die Dreieckswinkel vergleichen lassen. Logische Grundsätze sind nicht der Leitfaden der Entdeckung und des Beweises mathematischer Lehrsätze und sogar die mathematischen Axiome selbst sind dabei nicht das wesentlichste und entscheidende. „Jemand mag lange genug auf diese Axiome hinstarren, ohne ein Jota mehr von mathematischen Wahrheiten zu erblicken." Bei der Entdeckung solcher Wahrheiten hatte der Geist „Gegenstände vor sich und Gesichtspunkte angewandt, die mit jenen Axiomen nichts zu schaffen haben. Daher selbst Fachmänner, die mit den allgemeinen Grundsätzen wohl vertraut sind, einer solchen Entdeckung ihre Bewunderung nicht versagen. Newton hat bisher unbekannte mathematische Wahrheiten bewiesen, allein zu ihrer Auffindung haben Sätze wie: das Ganze ist gleich der Summe seiner Teile, oder gar: was ist, ist, nichts beigetragen, und ebenso wenig die Beweise dafür an die Hand gegeben. Das Verfahren der Mathematik ist konstruktiv und synthetisch, das der Logik analytisch; so ist es der Sache nach

die Auffassung Lockes, wenn er auch nicht diese Worte gebraucht. Es mag sein, dass Locke, wie Leibniz ihm vorwarf, die Bedeutung der logischen Formen und Operationen zu gering schätzte, — die scholastischen Gemeinplätze, die er vorfand, konnten ihn kaum zu einem anderen Urteile bestimmen; es bleibt aber, auch Leibniz gegenüber ein Verdienst, das mathematische Erkennen von dem rein logischen unterschieden zu haben.

19. Zusammenfassung. Locke und Kant.

Elementarvorstellungen oder „einfache Ideen" des äusseren und des inneren Sinnes, der Sensation und Reflexion, sind die ersten, unmittelbar gegebenen Objekte des Geistes und darum die Ausgangspunkte aller Erkenntnis. Sie liefern das Material und bilden zugleich die Grenzen des sinnlichen Vorstellens. Doch kommt schon die Erfassung dieses Materiales, das Bemerken der Sinneseindrücke, nur durch die Kräfte und Tätigkeiten des Geistes zustande, von deren Dasein uns die Reflexion Kenntnis gibt. Elemente sind als solche noch nicht Elementarvorstellungen; Sinn und Verstand wirken zu ihrer Wahrnehmung zusammen, und es kann keine Empfindung geben ohne Tätigkeit des Bewusstseins. Um so mehr muss bei der Zusammensetzung der einfachen Ideen der Verstand am Werke sein. Er mit seinen Operationen ist die Quelle und der Urheber aller zusammengesetzten, die Quelle namentlich der abstrakten Ideen, oder der Begriffe. Sind die Sinneseindrücke die Grenzen des wahrnehmenden Bewusstseins, so sind die Verhältnisse der zusammengesetzten Ideen die Grenzen der Verstandes- und Vernunfterkenntnis. Der Verstand schafft die Zusammensetzung und entdeckt die Verhältnisse, welche in der Natur der zusammengesetzten Vorstellungen selbst gegeben und begründet sind. „Alles Willkürliche in der Erkenntnis besteht nur in der Richtung des Erkenntnisvermögens. Ist aber die Erkenntnis einmal auf gewisse Gegenstände angewendet, so hat der Wille keine Macht, die Erkenntnis des Verstandes auf irgend eine Weise zu bestimmen. Sind die Sinne auf äussere Objekte gerichtet, so muss der Verstand die ‚Ideen', die sich ihm darstellen, annehmen; und ist die Denkkraft auf bestimmte Begriffe gerichtet, so kann sie nicht umhin, die Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung, die unter ihnen stattfindet, wahrzunehmen. Was man sieht, muss

man sehen, und man muss wissen, dass man wahrnimmt, wenn man etwas wahrnimmt". Zu den Objekten der Sinne kommen so Objekte des Verstandes hinzu und begründen eine zwar ihrer Entstehung nach mit der Erfahrung zusammenhängende, ihrer Bedeutung nach aber von der Erfahrung unabhängige Erkenntnis, eine Erkenntnis a priori. Beide Gebiete, das der Sinnendinge und das der Verstandesobjekte, bleiben jedoch bei Locke ohne reelle Verbindung. Sie sondern nach ihm wie durch eine feste Grenze das Reich der „Meinung" von dem der „Erkenntnis" ab, und sein Versuch wenigstens für die mathematischen Begriffe einen Uebergang zu den tatsächlich existierenden Dingen zu finden, fiel durchaus ungenügend aus. Den bereits von Galilei und Newton hier eröffneten Weg hat Locke zu spät kennen gelernt. Hier lag eine Schranke seiner Methode, die ebenso mächtig und erfolgreich in der Analyse war, wie sie für die Synthese versagen musste. Um es noch einmal im Gleichnis zu sagen, das vielleicht mehr als ein blosses Gleichnis ist: Locke hat die Naturgeschichte der Begriffe geschrieben, besonders nach der Seite ihrer Zergliederung und Vergleichung hin. Kant gab ihre Naturlehre.

Und doch drängt sich uns trotz dieses Mangels in der Methode die Vergleichung mit dem Werke Kants unwillkürlich auf. Lockes Essay ist die englische Kritik der reinen Vernunft. Er befasst sich mit der nämlichen Aufgabe, mit der diese sich beschäftigt, wenn auch noch nicht in der bestimmten Begrenzung auf den reinen Teil der Erkenntnis, die Kant ihr gegeben hat; und er befasst sich mit dieser Aufgabe zum ersten Male in ausführlicher Weise. Kein Werk der englischen Philosophie kommt an Vollständigkeit der behandelten Materien dem Essay gleich, selbst nicht Humes Treatise in seinem theoretischen Teile; abgesehen davon, dass Hume ohne Locke nicht zu denken ist. Keines übertrifft den Essay an geschichtlichem Einfluss, an ausgebreiteter Wirksamkeit auf die nachfolgende Zeit; und noch heute ist dies Werk Lockes für den Lernenden die zweckmässigste Einführung in die kritische Philosophie.

Zu den Quellen der Kritik der reinen Vernunft gehört der Essay nicht in gleich unmittelbarer Art wie Humes Untersuchung über den menschlichen Verstand. Selbst den Anstoss zu dem eigentlichen kritischen Probleme, der Frage nach der objektiven Gültigkeit der Begriffe des reinen Verstandes empfing Kant von der Untersuchung

Humes. Doch hat er den Essay (wahrscheinlich in der lateinischen Uebersetzung) gelesen und nachträglich sogar entdeckt, „dass schon Locke etwas von synthetischen Urteilen a priori unter dem Titel der notwendigen Konnexion gewusst habe". Er verweist dafür auf das dritte Kapitel des vierten Buches, § 9 und führt Lockes Ausspruch an: in bezug auf diese notwendige Verknüpfung ist unsere Erkenntnis sehr kurz bemessen. Gelegentlich (in einer Aufzeichung) rechnet er es Locke zum Verdienste, dass dieser auch die reinen Begriffe des Verstandes (die intellektualia) nicht für angeboren gehalten habe, doch soll Locke darin geirrt haben, dass er den Anlass der Entstehung dieser Begriffe für ihren Ursprung nahm; er habe daher „mit dem Empirismus fast zu viele Ehre erworben, nachdem ihn Leibniz schon widerlegt hat". Leibniz und Locke werden auch sonst von Kant zusammen genannt. In einem Briefe an Garve (vom 7. August 1783) zählt Kant Locke neben Leibniz zu jenen Denkern, die das Vermögen der a priori urteilenden Vernunft schon berührt haben; er macht ihn also an dieser Stelle zu seinem Vorgänger. Auch in den Prolegomenen werden Lockes und Leibnizens „Versuche" neben einander gestellt; laut einer Stelle der Kritik der reinen Vernunft aber besteht zwischen Locke und Leibniz ein völliger Gegensatz. Locke, behauptet hier Kant, habe die Verstandesbegriffe „sensifiziert", Leibniz die Sinnlichkeit „intellektuiert". Der zweite Teil der Behauptung ist richtig, der erste falsch. Nur zur Entstehung der Verstandesbegriffe geben nach Locke die Sinne den Anlass, ihre Quelle ist der Verstand selbst, und in diesem Punkte besteht, wie wir uns überzeugt haben, kein Gegensatz zwischen Locke und Leibniz. Uebrigens steht Kants eigene Anschauung von der Entstehung jener Begriffe der Auffassung Lockes weit näher als derjenigen von Leibniz. Sinneseindrücke werden gegeben, Begriffe auf Anlass der Eindrücke gedacht; zu jenen verhält sich das Bewusstsein rezeptiv, in diesem wirkt es spontan, es erzeugt sie durch seine eigene Tätigkeit.

Die Philosophie des Essay ist eine Vorstufe, wenn auch nicht eine unmittelbare Quelle, der Philosophie der Kritik der reinen Vernunft.

Zweites Kapitel

Humes kritischer Positivismus.

„La nature confond les Pyrrhoniens et
„la raison confond les dogmatistes."

1. Positivismus, nicht Skeptizismus.

Hume selbst hätte diese Worte Blaise Pascals zum Wahlspruch seiner Philosophie machen können, so genau treffen sie den Sinn seiner Lehre. Er nimmt in ihr die Partei der Natur gegen die schwankenden und sich widersprechenden Aussagen der Vernunft. Man kann die Vernunft nicht durch Vernunft verteidigen: man kann seine natürlichen Ueberzeugungen nicht beweisen, weder das Dasein äusserer Dinge, noch die Notwendigkeit einer Ursache für jede Veränderung, die beiden Hauptsätze objektiver Erkenntnis. Lässt man sich hier einmal auf Beweise ein, so heben sich diese unfehlbar gegenseitig auf. Aber etwas ist in uns, früher als alle Folgerung, sei es durch Vernunft, oder selbst durch Erfahrung, früher als sie und stärker: das sinnliche Gefühl, das Erlebnis der Wirklichkeit. Erst sein, dann denken, erst leben, dann erkennen. Ohne dieses Wirklichkeitsbewusstsein gäbe es für uns nur die Wahl zwischen einer falschen Erkenntnis, oder keiner. So aber, weil es immer wirkt, kommt aller Zweifel an der objektiven Gültigkeit unserer natürlichen Ueberzeugungen zu spät. Seine Macht ist gebrochen, noch ehe er auftaucht, und was logisch nie zu begründen wäre, ist biologisch bereits gesichert. Dass dies wirklich Humes Standpunkt ist, mögen seine eigenen Worte bezeugen. „Sollte mich jemand fragen: ob ich einer von den Skeptikern bin, welche glauben, dass alles ungewiss ist, so würde ich antworten, dass diese Frage ganz überflüssig sei, und dass weder ich, noch irgend ein anderer Mensch jemals aufrichtig und beständig dieser Meinung zugetan war. Die Natur hat uns durch eine absolute und unvermeidliche Notwen-

digkeit, ebenso zum Urteilen, wie zum Atmen und Fühlen bestimmt. Wer sich also die Mühe nimmt, die Spitzfindigkeiten des totalen Skeptizismus zu widerlegen, streitet in der Tat, ohne einen Gegner zu haben, und bemüht sich, durch Vernunftbeweise ein Vermögen zu begründen, das die Natur schon vorher dem Gemüte eingepflanzt und unvermeidlich gemacht hat. — Meine Absicht bei der so sorgfältigen Darstellung der Beweise dieser phantastischen Sekte geht bloss dahin, den Leser die Wahrheit meiner Hypothese empfinden zu lassen, dass der Glaube an die Wirklichkeit mehr eine Handlung des sinnlichen, als des denkenden Teils unsrer Natur ist. Wäre es eine blosse Handlung des Denkvermögens und gehörte nicht eine besondere Weise der Auffassung dazu, ein Hinzukommen von Kraft und Lebhaftigkeit, so müsste er sich unvermeidlich selbst zerstören. Der Mensch muss handeln, folgern und glauben, obgleich er trotz der sorgfältigsten Untersuchung sich über die Gründe dieser Tätigkeiten nicht vergewissern, noch die gegen sie erhobenen Einwände zu widerlegen vermag. So kann der Skeptiker nicht umhin zu schliessen und zu glauben, obgleich er versichert, dass er seine Vernunft durch Vernunft nicht verteidigen kann. Er kann aus dem gleichen Grunde nicht umhin, dem Satze, dass Körper existieren, zuzustimmen, obwohl er nicht behaupten kann, seine Richtigkeit mit philosophischen Gründen beweisen zu können. Die Natur hat uns in dieser Hinsicht keine Wahl gelassen; sie hat diesen Punkt ohne Zweifel für zu wichtig gehalten, um ihn unseren unsicheren Schlussfolgerungen und Spekulationen preiszugeben. Wir können wohl fragen: was für Gründe veranlassen uns, an die Existenz der Körper zu glauben, vergebens aber werden wir fragen: ob es Körper gibt oder nicht. Dies ist ein Punkt, den wir bei allen unseren Ueberlegungen als feststehend voraussetzen müssen."

Von einem „Skeptiker" Hume kann nach diesen Worten aus dem „Treatise" füglich nicht mehr die Rede sein. Denn daran, dass sie buchstäblich zu nehmen sind, ist nicht zu zweifeln. Auch finden sie ihre Bestätigung und Verstärkung in weiteren Selbstbekenntnissen Humes, welche zugleich einen Blick in die innere Geschichte seines Denkens gewähren. Hume nennt den Skeptizismus eine Krankheit, eine philosophische Melancholie und hypochondrische Laune; mit starker Empfindung redet er von dem „elenden Zustand, der Schwäche

und Gesetzlosigkeit der geistigen Vermögen"; die Unmöglichkeit, diesen Mängeln abzuhelfen, stürze ihn zeitweilig fast in Verzweiflung. „Glücklicherweise trägt die Natur selbst Sorge, mich von meiner philosophischen Melancholie, meinem Delirium zu heilen." Jeder lebhafte Sinneseindruck zerreisst alle diese Hirngespinnste; sie verschwinden wie Rauch, und wie aus einem Traum erwacht, ist der Skeptiker der erste, der in das Gelächter über sich einstimmt. — So ward Hume der „kaltblütige, zum Gleichgewicht des Urteils wie geschaffene Denker," von dem Kant allein wusste, weil ihm das Pathos jener inneren Entwicklung nicht bekannt war.

Von der sicheren Position aus, die Hume nunmehr erreicht hatte, konnte er den endlosen Streitigkeiten der Skeptiker gegen die Dogmatiker unparteiisch zuschauen; ja er verstärkte noch die Argumente der ersteren. Er zuerst fand, dass das ganze Verfahren der Metaphysik dialektisch sei. „Die Gründe des Skeptikers (oder Antidogmatikers) und des Dogmatikers sind von einerlei Art und Gewicht, ob sie sich gleich in ihren Wirkungen und ihrem Streben einander widerstreiten, so dass, wenn der Dogmatiker stark ist, er immer einen Feind von gleicher Stärke an dem Skeptiker findet". Ihr Streit müsste unentschieden bleiben, hätte nicht „zum Glück die Natur die Kraft aller zuweit gehenden skeptischen Argumente bei Zeiten gebrochen". Der totale Skeptizismus hat für Hume nie mehr als eine Methode bedeutet, wie der Durchgang durch's Unmögliche in der Mathematik, um damit die anderartig gegründete Realität der Erkenntnis zu zeigen. Hume befreit das Erkennen, das sich auf Tatsachen bezieht, von der Abhängigkeit von Vernunftbeweisen, nur um es dafür besser und sicherer auf die Wirklichkeit selbst zu gründen.

Von dem „übertriebenen, oder totalen Skeptizismus", der Sekte Pyrrhons unterscheidet Hume den gemässigten der Akademie, und nur zu diesem „akademischen" Skeptizismus hat er sich gelegentlich bekannt. Wenn er also in der „Untersuchung über den menschlichen Verstand" von einer „skeptischen Lösung der Zweifel" (in bezug auf die Gültigkeit des allgemeinen Kausalsatzes) redet, so meint er Lösung im Sinne der akademischen Philosophie, eine Lösung durch wahrscheinliche Gründe; wörtlich verstanden hätte jener Ausdruck keinen Sinn, denn man löst keinen Zweifel durch Zweifel. — Im Streite gegen den Dogmatismus der stoischen Schule hatte Karneades, der

Gründer der neuen Akademie, die Theorie der Wahrscheinlichkeit geschaffen; weder er noch seine Anhänger können Skeptiker heissen im Sinne Pyrrhons und seiner Schule. Und ebensowenig passt dieser Name für die Wirklichkeitslehre Humes, die nichts mit eigentlichem Skeptizismus zu tun hat.

Bestätigt wird diese Auffassung der theoretischen Philosophie Humes durch einen Blick auf seine praktische. Der Unterschied von Tugend und Laster, von dem, was sittlich verbindlich und sittlich verwerflich ist, kann durch blosse Vergleichung der Begriffe der Handlungen, oder durch reine Vernunft nicht erkannt werden; er geht, wie Hume zeigen will, vielmehr aus einem Gefühle hervor, das die Vorstellungen verschiedener Handlungsweisen naturgesetzlich mit sich bringen. In derselben Weise also, in der Hume der Vernunft das Vermögen bestreitet, eine notwendige Verknüpfung von Tatsachen ursprünglich zu lenken, bestreitet er ihr auch das Vermögen, das Gefühl des Moralisch-Guten oder Bösen ursprünglich zu erzeugen. Wie sich durch die blosse Betrachtung und Vergleichung der Vorstellungen äusserer Objekte, die regelmässig aufeinander folgen, nichts entdecken lässt, was dem Eindruck der Notwendigkeit ihrer Verknüpfung entspricht, so finde auch eine rein theoretische Betrachtung und Zergliederung der Handlungen eines Menschen nichts in diesen selbst, was das Gefühl ihrer moralischen Bedeutung erklärte. Weder jene Notwendigkeit noch dieses Gefühl können daher in der Vernunft ihre Quelle haben. Wie aber Hume sicher nicht die sittlichen Wertunterschiede selbst bezweifeln oder leugnen wollte, wenn er sie statt auf Vernunft auf eine andere Quelle des Gemüts, das Gefühl der Sympathie, zurückführte; so lag es auch nicht in seiner Absicht, die Ueberzeugung von der Notwendigkeit im Zusammenhange der Dinge damit zu leugnen, oder auch nur zu entkräften, dass er sie statt auf einen Begriff der reinen Vernunft auf das Naturprinzip der Gewohnheit gründete. Freilich ist in beiden Fällen die gleiche Unterschätzung der Vernunft zu bemerken. Für Hume war die Vernunft ein nachgeborenes Vermögen, passiv und reflektierend; er kannte nur ihre analytische Funktion und schränkte daher ihren Gebrauch auf die Vergleichung der Ideen ein. Dass sie darüber hinaus ein synthetisches Vermögen sei und zu aller Erfahrung notwendig, war ihm noch unbekannt geblieben; er wusste nichts von dem Denken mit der

Erfahrung und folglich den Begriffen in der Erfahrung. Die einzige tätige Kraft des Geistes ist bei ihm die Einbildungskraft.

Die Auffassung Humes als eines reinen Skeptikers wird durch die Autorität Kants vertreten, und wer nur an die Folgen denkt, die sich aus der Kausalitätskritik Humes ergeben, wird diese Auffassung teilen können. Wie begründet auch jene Kritik den gewöhnlichen Vorstellungen von Verursachung gegenüber war, wie gross und dauernd ihr Verdienst, durch die Beseitigung eines falschen Kraftbegriffs aus diesen Vorstellungen, eine der Quellen der metaphysischen Täuschungen zugeschüttet zu haben; sie vermochte nicht, nun das allgemeine Prinzip der Kausalität vor dem Schicksal zu bewahren, gleich irgend welchen, nach seiner Massgabe gefundenen induktiven Gesetzen zu blosser Wahrscheinlichkeit herabzusinken. Selbst das Wunder konnte sie nicht streng aus dem Begriffe der Erfahrung ausschliessen. Die Konsequenzen also der Philosophie Humes, nicht ihre Tendenzen mögen immerhin skeptische heissen. Und so weit bleibt Kant im Rechte.

Uebrigens befand sich Kant im Unklaren über das wahre Motiv der Philosophie Humes. Er hatte diese Philosophie nicht im ganzen überschaut. Seine Anführungen aus Hume und mehr noch seine Aeusserungen über ihn beweisen, dass er den Treatise, Humes Jugendwerk, nicht gekannt haben mag. Wie hätte er sonst behaupten können, Hume habe vornehmlich eine einzige Art der Verknüpfungen, die der Verstand a priori denke, die Kausalität, untersucht, die übrigen Arten aber, namentlich den Grundsatz der Beharrlichkeit nicht näher geprüft, da diese Behauptung durch einen einzigen Blick in die Treatise widerlegt wird. Hier erfährt nicht nur der Begriff der Substanz, in Anlehnung an Locke und Berkeley, eine eingehende Erörterung, auch die anderen metaphysischen Begriffe und Hauptsätze: die reale Existenz der Dinge, die persönliche Identität, die Annahme einer Seele werden der einschneidendsten Kritik unterzogen. Doch soll damit die Gründlichkeit Kants auch in diesem Falle nicht in Zweifel gezogen werden.

Hume trägt selbst Schuld daran, wenn sein älteres und vollständigeres Werk zu wenig Berücksichtigung fand. Er hatte es mit früh sich äussernder Genialität geplant, noch ehe er das College verliess, und mit 25 Jahren in Frankreich, in ländlicher Zurückgezogenheit, vollendet. Als es 1739 bis 1740 in drei Bänden erschien, fand es nicht die geringste Beachtung, „es kam totgeboren aus der Presse

und erregte nicht einmal das Murren der Zeloten". Dieser Misserfolg hat das Urteil des für literarische Auszeichnung keineswegs unempfänglichen Autors gegen das eigene Jugendwerk eingenommen. Er bereute, es zu rasch veröffentlicht zu haben und in der „Benachrichtigung" an den Leser auf dem Titelblatte der „Untersuchung über den menschlichen Verstand" erklärt er, das frühere Werk nicht mehr anzuerkennen und verweist die, welche ihn ihrer Angriffe würdigen wollen, auf die neue Schrift, die seine wahren philosophischen Ansichten und Grundsätze enthalte. Der „Traktat über die menschliche Natur" wurde wirklich durch die spätere Darstellung verdrängt. Das Buch war selbst in England so selten geworden, dass es Stäudlin nur gegen hohen Preis erwerben konnte. Von der deutschen Uebersetzung seines Anhängers Jakob scheint Kant keine nähere Kenntnis genommen zu haben; sie erschien in demselben Jahre, wie die Kritik der Urteilskraft. Zur Verkennung der eigentlichen Absichten Humes musste übrigens ein weiterer Umstand beitragen, der auch Stäudlin irre geführt hat. Um seine nichts weniger als unentschiedenen Ansichten über religiöse, oder mit Religion in Verbindung gebrachte Gegenstände nur überhaupt veröffentlichen zu können, sah sich Hume genötigt, die Maske eines blossen Skeptikers vorzunehmen, die er nur hie und da lüftet. Auch mag seinem freien und subtilen Geiste die Rolle des Zweiflers besonders zugesagt haben. Wirklich spielte er sie mit so viel Meisterschaft und feiner Kunst, dass Stäudlin ihn für einen Deisten halten konnte.

2. *Die Methode des Traktates verglichen mit der Methode der „Untersuchung".*

Wir besitzen demnach die Philosophie Humes in einer doppelten Redaktion. Die Prinzipien sind in den beiden Darstellungen die nämlichen geblieben, gewisse Mängel in der Begründung und Ausführung der Lehren jedoch in der späteren Bearbeitung getilgt. Diese ist methodisch die reifere, die erste Bearbeitung sachlich die reichere. Auch der persönliche Ton ist in der zweiten Schrift ein anderer geworden: von der allzu sicheren Miene, die in der ersten vorherrschte und von Hume mit dem Eifer der Jugend entschuldigt wird, ist nichts mehr zu bemerken. Die Darstellung ist schlichter geworden, und durch Beschränkung auf das Wesentliche lichtvoller. Sachliche

Unterschiede von grundsätzlicher Bedeutung wird man kaum finden können. Nur in der Auffassung der reinen Mathematik, und ihrer Trennung von der angewandten, lässt sich ein Fortschritt erkennen. Man wollte die „Untersuchung" realistischer finden als den Treatise, wofür man auf Ausdrücke verwies wie: „geheime Kräfte" der Natur, „Geheimnisse", von denen die Natur uns ferne halte u. dgl., übersah aber dabei, dass völlig entsprechende Wendungen wiederholt auch im Treatise gebraucht werden. Auch hier ist die Rede von „unbekannten Eigenschaften der Objekte", von letzten „ursprünglichen Prinzipien in den Objekten, die uns verborgen blieben". Und wenn es heisst: die letzten Ursachen unserer geistigen Tätigkeiten zu erklären, sei unmöglich, so ist damit die Existenz dieser Ursachen zugestanden, oder der ganze Satz hat keinen Sinn. Auch sonst werden im Treatise wiederholt die Eindrücke und Vorstellungen der Dinge von diesen selbst unterschieden. Es ist ein Irrtum, erklärt Hume, zu glauben, die Eindrücke, welche sich den Sinnen darstellen, seien den Gegenständen gleich oder beinahe gleich. Wir müssen „das Dasein der Gegenstände von der Art, wie sie auf unsere Sinne wirken", unterscheiden. Und am deutlichsten kommt diese Unterscheidung in der Gegenüberstellung der „Erscheinungen (appearances) der Objekte für die Sinne und ihrer wahren Natur und Tätigkeit" zum Ausdruck. Man wird also nicht länger behaupten können, der Treatise sei weniger „realistisch", als die „Untersuchung".

Eine wirkliche Differenz besteht nur in der Methode. In der „Abhandlung über die menschliche Natur" finden sich, auch in dem Teile, der über den Verstand handelt, psychologische Erörterungen eingestreut und mit erkenntniskritischen, ja selbst logischen, so über das Wesen der Begriffe, vermengt. In der „Untersuchung" werden jene Erörterungen dem Umfange nach sehr eingeschränkt und in zwei Abschnitten, dem zweiten und dem dritten, zusammengefasst; mit der eigentlichen Aufgabe der Schrift: der Prüfung des Erkenntniswertes der Erfahrung, stehen sie nur noch in sehr loser Verbindung. Eine leichte Probe kann uns davon überzeugen. Man kann jene beiden Abschnitte überschlagen und mit dem vierten beginnen und wird nichts für das Verständnis wesentliches vermissen. In der Tat hat auch die Untersuchung der Frage nach der objektiven Gültigkeit unserer Vorstellungen mit einer psychologischen Analyse des Ursprungs

und der Prozesse des Vorstellens genau so wenig zu schaffen, wie die Auflösung einer Gleichung mit irgend welcher psychologischen Theorie des mathematischen Denkens. Jenes Zurücktreten des Psychologischen in der zweiten Schrift wird am deutlichsten bei dem Begriffe der Einbildungskraft ersichtlich. Im Treatise bringt Hume dieses Vermögen in die engste Beziehung zum Verstande, — Verstand das heisst nach ihm so viel wie „Wirkungen der Einbildungskraft". Diese ist das synthetische Vermögen des Geistes, sie vertritt alles Aktive in unsrem Bewusstsein, namentlich aber die Verbindung zeitlich getrennter ähnlicher Wahrnehmungen zur Vorstellung der Identität des Objektes soll durch sie vollzogen werden. In der „Untersuchung" geschieht der Einbildungskraft nur noch zweimal Erwähnung und auch dies nur, um ihre Vorstellungen von denjenigen des Gedächtnisses zu unterscheiden.

So entwickelte sich die Methode Humes vom Treatise zur „Untersuchung" in der Richtung einer bestimmten Sonderung der Kritik der Erkenntnis von der Psychologie des Erkennens. Bezeichnend dafür ist das geringe Gewicht, das Hume in der „Untersuchung" auf die Frage der Entstehung der Vorstellungen legt. Der Streit für oder wider die angeborenen Begriffe scheint ihm müssig zu sein, ja nur ein Streit über ein unbestimmtes Wort. Soll angeboren so viel wie natürlich bedeuten, so seien alle Vorstellungen und Begriffe angeboren, bedeute es aber das, was mit der Geburt gleichzeitig ist, so verlohne es nicht der Mühe, nachzuforschen, zu welchem Zeitpunkte das Denken beginnt, vor, mit, oder nach der Geburt. Hume selbst gebraucht das Wort angeboren im Sinne des Ursprünglichen dem Gegenstande der Erkenntnis nach, nicht in der Bedeutung des Anfänglichen der Zeit nach, und so kann er, mit einer etwas seltsamen Wendung, sagen: alle Impressionen oder Sinneseindrücke seien angeboren, alle Ideen nicht angeboren. So oft wir also im Leben eine neue Impression empfangen, haben wir zugleich eine „angeborene" Vorstellung empfangen, nämlich eine ursprüngliche, von keiner andern abzuleitende Perzeption. Damit ist ein Anfang gemacht, das Ursprüngliche in der Erkenntnis von dem Anfänglichen in der Entwicklung des Erkennens zu unterscheiden. Aber nur ein Anfang, ein erster Schritt zu dieser Unterscheidung. Sie bezieht sich bei Hume wie bei Locke ausschliesslich auf den Inhalt der Erkenntnis, die Materie des Vorstellens; an dieser

prüfen beide Denker auch die Form der Erkenntnis, und der Satz Lockes: wovon es keine „einfache Idee" gibt, davon gibt es auch keinen Begriff, hat bis auf den Wortlaut sein genaues Gegenstück in der Forderung Humes, für jede Idee die „Impression" nachzuweisen, deren Nachbild jene ist.

Und doch bleibt es das Verdienst Humes, noch entschiedener als Locke die Untersuchung auf die objektive Gültigkeit der Begriffe gerichtet zu haben. Selbst wo er die Sprache des Psychologen redet, gebraucht er sie in einem Sinne, der über ihre rein psychologische Bedeutung hinausgeht. Einer der Hauptbegriffe des psychologischen Teiles seiner Erkenntnislehre ist der Begriff der Assoziation. Aber Hume denkt bei den Assoziationen an ihre objektiven Veranlassungen, ihre gegenständlichen Gründe, nicht an die mit dem Worte Assoziation bezeichneten subjektiven Vorgänge, vielleicht weil er diese überhaupt für unerforschbar hielt. Und weil er jene objektiven Gründe im Auge hat: Aehnlichkeit, räumliche und zeitliche Berührung, Beständigkeit in der Folge gleicher Dinge, so sind für ihn die Regeln der Assoziation Formen der Erfahrung, die einzigen, die er überhaupt gelten lässt; ganz im Gegensatz zu Locke, für welchen die Assoziation eine Quelle des Irrtums und der Unvernunft war. Locke dachte dabei an das zufällige Zusammengeraten von Objekten und deren Vorstellungen im Geiste, nicht an regelmässiges Zusammenbestehen; und so konnte er in der Assoziation auch nur die Ursache des rein Individuellen und Abweichenden in der Vorstellungsweise der Menschen sehen, des Absonderlichen und unbegründet Erscheinenden in ihren Gedanken und Gefühlen, zumal der grundlosen Sympathien und Antipathien. Eben durch die objektive Richtung unterscheidet sich Humes Lehre von der Assoziation der Ideen von derjenigen Lockes. Und damit ist zugleich ein weiterer Unterschied der Methode gegeben. Assoziationen bewirken Zusammenhang des Bewusstseins; ihre Bedeutung liegt in den Verbindungen, die sie zwischen den Ideen stiften. Mit der anderen Auffassung und Bewertung der Assoziation hat sich für Hume der Gegenstand seiner Untersuchung verschoben und erweitert. Hume betrachtet nicht die isolierten Begriffe, er sucht die Begriffe in ihrer Funktion im Urteile auf, sein Augenmerk richtet sich daher auf die verknüpfenden Begriffe, vor allem auf den wichtigsten unter ihnen: den Begriff der Kausalität. — Hume forscht nach

dem Prinzip der Einheit, nach dem vereinigenden Bande in den Dingen und den Vorstellungen; dem Grunde der Identität des Objektes beim Wechsel der Wahrnehmungen, der Notwendigkeit in der Abfolge der Dinge, in der Verknüpfung von Ursache und Wirkung.

3. Einleitung in die Kritik der Kausalität. Ursprung und Assoziation der Ideen.

Zwar enthält die „Untersuchung über den menschlichen Verstand" einen vollständigen Abriss des theoretischen Teiles des „Traktates über die menschliche Natur", im wesentlichen hat aber Hume doch nur die Theorie der Kausalität in die neue Bearbeitung herübergenommen und die übrigen Ausführungen des älteren Werkes nur kurz berührt. Er selbst sah demnach in der Kausalitätslehre den Kern und das grundsätzlich Neue seiner Philosophie, und wer diese darstellen will, hat, seinem Beispiele folgend, von jener Lehre auszugehen, deren dauernder sachlicher Wert nicht geringer ist, als ihre geschichtliche Wirkung es war. Ein Teil ihrer Ergebnisse gehört zu den wenigen, gesicherten Fortschritten der Philosophie der Erkenntnis; er wurde von Kant in seine Theorie der Erfahrung aufgenommen. Reflexionen über den Unterschied von „Impressionen und Ideen", über Gedächtnis und Einbildungskraft und die Gründe der Assoziation der Vorstellungen gehen der eigentlichen Untersuchung als Einleitung voran.

Die Vorstellung, die sich Hume von dem Ursprung der Ideen gebildet hat, empfiehlt sich auf den ersten Blick durch ihre Einfachheit. Die blosse Betrachtung der „Perzeptionen" unseres Geistes, der unmittelbaren Objekte unseres Bewusstseins, zeigt uns einen ganz unverkennbaren Unterschied in ihrer Stärke und der Lebhaftigkeit, womit sie auf uns wirken. „Jedermann wird einräumen, dass ein erheblicher Unterschied zwischen den Vorstellungen der Seele besteht, je nachdem sie den Schmerz einer ausserordentlichen Hitze oder das Behagen einer mässigen Wärme fühlt, oder diese Gefühle nur nachher in das Gedächtnis zurückruft, oder sich im voraus vorstellt." Diesem Unterschied entsprechend teilt Hume die Perzeptionen in die beiden Klassen der „Impressionen" und der „Ideen" ein. Die Differenz zwischen beiden ist nach ihm eine solche nur des Grades, nicht der Art; aber sie ist klar und bestimmt und kann in keinem Falle zum

Verschwinden gebracht werden. „Der lebhafteste Gedanke bleibt hinter dem schwächsten Eindruck zurück.“ Unter dem Ausdruck: Impression, soll nichts als die lebhafte Perzeption selbst verstanden werden; nicht aber soll damit die Art und Weise angedeutet sein, in welcher eine solche Perzeption in der Seele hervorgebracht wird. Der Ausdruck bezieht sich nicht auf die physiologischen Ursachen der Impression, oder die psychischen Prozesse, durch die eine solche zustande kommt, welche beide sich ja immer wieder nur am Leitfaden der Impressionen selbst ermitteln liessen; er bezieht sich ausschliesslich auf das in solch lebhaftem Grade Wahrgenommene selbst. Impressionen sind die Elemente des Wissens. Sie sind ursprünglich, die Ideen von ihnen abgeleitet; sie die Urbilder, die Ideen ihre Schattenrisse oder Kopien. Daraus ergibt sich der wichtige Satz: „dass alle unsere einfachen Ideen bei ihrem ersten Auftreten von einfachen Impressionen abgeleitet sind und diese genau darstellen.“ Immer geht eine Impression der entsprechenden einfachen Idee voran, nie kann das umgekehrte geschehen; die Ordnung: Impression — einfache Idee ist schlechthin unabänderlich. Es ist nur eine scheinbare Ausnahme, wenn wir die Lücke zwischen zwei sehr nahe gelegenen Schattierungen einer Farbe auch durch die blosse Einbildungskraft ergänzen könnten; denn dieser Fall betrifft nicht eine einfache, sondern eine aus dem farbigen Eindruck und dem neutralen, von Weiss oder Grau zusammengesetzte Idee. Und dass Ideen durch die Einbildungskraft zusammengesetzt werden können, widerspricht nicht der Lehre, dass jede für sich genommen von einer Impression abstammt.

Die Priorität der Impression vor der Idee, der Satz, dass der Inhalt aller Ideen von Eindrücken stammt und diese nachbildet, ist ein Fundamentalsatz der Erkenntniskritik Humes. Hume bedient sich seiner als eines Mittels, eines Probiersteines, die Begriffe auf ihre objektive Gültigkeit oder Realität zu prüfen. Für jede Idee, oder bei zusammengesetzten Ideen für jeden Bestandteil einer Idee, muss die entsprechende Impression nachweisbar sein; dieser Nachweis erst liefert die Probe ihrer Gültigkeit. Wirkliche Begriffe, gegenständlich begründete Vorstellungen lassen sich dadurch sofort von begriffsleeren Worten unterscheiden. Und diese einfache Probe kann von grosser Wichtigkeit sein, und ist es in der Tat dem „Kauderwelsch“ gegen-

über, „das so lange die metaphysischen Streitigkeiten beherrscht und widerwärtig gemacht hat“. Die gedanklichen Vorstellungen sind von Natur matt und dunkel, sie werden leicht mit anderen verwandten Vorstellungen verwechselt, und hat man ein Wort nur oft genug gebraucht, ohne einen bestimmten Sinn damit zu verbinden, so bildet man sich zuletzt ein, es müsse ein Sinn daran geknüpft sein. Der Philosoph glaubt mit dem beständig gebrauchten Wort Substanz einen realen Begriff zu verbinden, wie der Dichter geneigt wird, an die Wirklichkeit seines Mars oder Jupiters zu glauben. Entsteht also der Verdacht, irgend ein Wort, zumal ein philosophisches, sei ohne Sinn oder Begriff, so hat man sich nur zu fragen: von welcher Impression ist die vermeintliche Idee abgeleitet. Gelingt es nicht, die entsprechende Impression anzugeben, so hat sich der Verdacht bestätigt und das Wort als sinnleer erwiesen.

Das einfache Kriterium, das sich zu dieser Frage zuspitzt, ist überall anwendbar und ausreichend, wo es sich um empirische Vorstellungen, oder den rein empirischen Teil einer Vorstellung handelt, und es würde allgemein ausreichend sein, wenn es keine anderen als sinnliche Ideen gäbe oder geben könnte. Nun sind im Bewusstsein des Menschen Begriffe anzutreffen, die sich zwar gleich allen anderen nur auf Anlass von Sinneseindrücken entwickelt haben, aber nicht aus solchen Eindrücken abstammen können, weil sie über das wirklich Empfundene, ja selbst das Empfindbare hinausgehen. Für sie kann es also eine entsprechende Impression nicht geben, und wir müssten sie nach dem Kriterium Humes ohne weiteres verwerfen. Hume selbst kennt solche „Begriffe des reinen Verstandes“. Unter den Verhältnissen der Ideen, wovon er sechs Arten aufzählt, finden sich zwei: Identität und Verursachung, von denen er bemerkt, dass sie nicht gleich den übrigen „sensibel“, sondern „intelligibel“ sind. Und doch sind die Begriffe dieser Verhältnisse für unser Verstehen nicht zu entbehren; sie sind notwendig, der eine für die Vorstellung eines Objektes, der zweite für unsere Folgerungen aus Erfahrung; Hume musste daher versuchen, sie mit seinem Fundamentalsatze in Einklang zu bringen. Er sieht in dem Begriffe der Identität ein Produkt der Einbildungskraft, welche aus ähnlichen Wahrnehmungen ein identisches Ding mache, und da für die Notwendigkeit im Verhältnisse der Verursachung eine direkte Impression nicht aufzufinden

ist, gibt er ihr eine reflektierte zur Grundlage, den Eindruck der Gewohnheit, von welchem er annimmt, dass er nahezu die Stärke und Lebhaftigkeit einer ursprünglichen Impression erreiche. Man mag den Scharfsinn dieser Erklärung bewundern, und kann ihn doch für übel angebracht halten. Nur unter der Voraussetzung eines rein empiristischen Ursprunges aller Begriffe werden Hypothesen notwendig, die sich durch das Künstliche und Gezwungene, das sie haben, zunächst gegen jene Voraussetzung selbst kehren. Eine Nötigung kann man fühlen; Notwendigkeit ist ein objektives Verhältnis zwischen Begriffen und bleibt bestehen, gleichviel, ob man überdies eine subjektive Nötigung, es zu denken, fühlt oder nicht. Zu den Begriffen, für die es ihrer Natur nach Impressionen nicht geben kann, gehören auch die Vorstellungen des leeren Raumes, der leeren Zeit, die wir in Gedanken dem erfüllten Raume, der erfüllten Zeit zu Grunde legen müssen. Indem Hume auch diese Vorstellungen in Zusammenhang mit Impressionen zu bringen versucht, durch Vermittelung der Einbildungskraft, sieht er sich in Schwierigkeiten verwickelt, die ihm schliesslich selbst unauflöslich erschienen, nachdem er sie früher, wir werden noch sehen, auf welche Art, gelöst zu haben glaubte. Er muss sich gegen gewisse Grundannahmen der Geometrie wenden, so die unendliche Teilbarkeit des Raumes, und die Wissenschaft, die von je als das Muster von Evidenz und Genauigkeit gegolten hat, für ungenau erklären, weil sie in ihren Beweisen der wirklichen Anzahl empfindbarer Punkte nicht Rechnung trage.

Auf Begriffe, die nicht das enthalten, was wir vorstellen, sondern ausdrücken, wie wir vorstellen, auf reine Denkbegriffe, wie den des Grundes z. B., kann der Satz Humes keine Anwendung finden. Die Quelle dieser Begriffe ist in der Form des Bewusstseins gegeben, dem Verfahren unseres Anschauens, der gesetzlichen Natur des Denkens. Sie entspringen aus der Reflexion auf die anschauende und urteilende Tätigkeit unseres Geistes. Es ist bezeichnend, dass Hume, wenn er von Tätigkeiten des Geistes redet, die Wirkungen der Einbildungskraft meint.

Eine ursprünglich gegebene Vorstellung, eine Impression, wird mit der von ihr abgeleiteten, im Gedächtnis nachwirkenden Idee durch Assoziation verbunden; und ebenso werden Ideen zu Ideen assoziiert. Während sich die Vorstellungen des Gedächtnisses bei

ihrer Verbindung an die Verhältnisse der Impressionen halten und diese Verhältnisse wiederholen, ist die Einbildungskraft bei der Zusammenstellung ihrer Vorstellungen nicht an diese Bedingung gebunden. Doch ist ihre Freiheit nicht völlig schrankenlos. Ein gewisser Grad von Methode und Regelmässigkeit ist auch noch in unseren wildesten Träumereien und am meisten herumschweifenden Phantasien zu beobachten, und selbst in den wirklichen Träumen bewegt sich die Einbildungskraft nicht ganz abenteuerlich. Die Vereinigung der Vorstellungen zeigt sich an bestimmte Regeln geknüpft, die Wege von der einen zur andern sind auf einige wenige Richtungen beschränkt. Und zwar bestehen nach Humes Ansicht nur drei Gesetze der Association, drei allgemeine Gründe der Ideenverbindung: die Aehnlichkeit, die Berührung in Zeit und Raum und die Ursächlichkeit. Die Vollständigkeit dieser Aufzählung lasse sich nur induktiv zeigen, indem man die verschiedenen Einzelfälle durchgeht, ihre Gesetze erforscht und so allgemein wie möglich macht. So zeige sich z. B. auch der Kontrast oder Gegensatz als Grund in der Verbindung von Vorstellungen, er bestehe aber aus einer Mischung von Aehnlichkeit und Verursachung. Vorstellungen kontrastieren nur innerhalb einer übergeordneten, gemeinschaftlichen Idee, und die eine der beiden Vorstellungen hebt durch ihr Eintreten das Erscheinen der anderen auf; schliesst also zugleich die Vorstellung des früheren Daseins dieser anderen ein. Von diesen Gesetzen der Assoziation ist die Aehnlichkeit offenbar das klarste und einfachste. Sie verbindet gleiche Vorstellungen, sie bezieht schon das Abbild auf das Vorbild, die schwächere Perzeption oder Idee auf die stärkere, die Impression. Je nach dem Grade der Aehnlichkeit wird auch die Verbindung fester und inniger, — ein gut ausgeführtes Porträt erinnert unter gleichen Umständen lebhafter an einen abwesenden Freund. Das assoziierende Verhältnis der Berührung hat seinen Vorzug darin, dass es verschiedene und ungleichartige Vorstellungen in Verbindung bringt. Die Gleichzeitigkeit und räumliche Angrenzung von Eindrücken und deren unmittelbare Folge sind hier die Gründe für eine ähnliche Verbindung unter den Ideen. Die Aehnlichkeit in der Beschaffenheit der ursprünglichen Perzeption und der von ihr abstammenden Idee, und die Aehnlichkeit in der Form der Verbindung der Impressionen und der Ideen sind demnach die beiden Prinzipien der Assoziation, und man könnte versucht sein,

sie als zwei Seiten eines und desselben Prinzips anzusehen, d. i. sie auf den Fundamentalsatz Humes zurückzuführen. Von der Aehnlichkeit leuchtet unmittelbar ein, dass sie nur eine Folge, ja nur ein anderer Ausdruck für die Nachwirkung der Impression in der Idee und folglich die inhaltliche Uebereinstimmung beider ist. Die Assoziation durch Berührung aber beruht auf der Nachwirkung der räumlichen und zeitlichen Verhältnisse der Eindrücke in der Verbindung der Ideen der Eindrücke. Die wichtigste und ausgebreitetste Assoziationsform ist indess die Ursächlichkeit. Sie unterscheidet sich von der Verbindung nach rein zeitlicher Folge in zwei Punkten: einmal durch die Beständigkeit oder Gleichförmigkeit der Folge, dann aber ist sie auch keine Assoziation nur von Ideen. Sie verknüpft Impressionen mit Ideen: einen den Sinnen (oder dem Gedächtnis) gegenwärtigen Eindruck mit einem abwesenden, der jenem voranging, oder folgen wird. Rein psychologisch betrachtet ist Ursächlichkeit nur eine besondere Art der Assoziation durch zeitliche Berührung; ihrer erkenntnistheoretischen Bedeutung nach ist sie ungleich mehr: die Grundlage aller Schlüsse aus der Erfahrung.

Die Wirkungen der Assoziationen erstrecken sich über den gesamten Bereich des Bewusstseins. Diese an sich passiven, von den Eindrücken und deren Verhältnissen abstammenden Verbindungsformen der Ideen bringen Zusammenhang in den Verlauf unserer Gedanken und passen ihn zugleich dem Verlauf der Dinge an. Sie bewirken nach Hume die persönliche Identität und führen die entlegensten Gegenstände des Denkens zusammen nach dem Gesetz: dass zwei Vorstellungen nicht nur dann in Verbindung treten, wenn sie einander ähnlich sind, aneinander grenzen oder beständig aufeinander folgen, sondern auch dann, wenn zwischen ihnen ein drittes Objekt gesetzt ist, das zu beiden in einem derartigen Verhältnisse steht. — Unstreitig hat Hume von den Gesetzen der Assoziation und namentlich dem fruchtbaren Gesetz der Vermittlung und Uebertragung der Assoziation auf entfernte Glieder eine höchst scharfsinnige Anwendung gemacht. Man braucht nur an die originelle Theorie des Eigentumsbegriffes (im 3. Bande des Treatise) zu denken, oder die Lehre von den Leidenschaften und die Moralphilosophie Humes daraufhin anzusehen, und wird eine Fülle sehr subtiler Folgerungen aus jenen Gesetzen entdecken. Die Einseitigkeit jedoch, die aller reinen Assoziationspsycho-

logie anhaftet, wird man auch bei Hume wiederfinden. Nicht alle Bewusstseinserscheinungen als solche lassen sich in blosse Assoziationsvorgänge auflösen. Jeder Urteilsakt bildet dazu eine Gegeninstanz. Bejahung ist Prüfung und Anerkennung einer Assoziation, Verneinung die Auflösung einer solchen. Wir wissen schon, wie wenig Hume geneigt war, der Aktivität des Geistes volle Rechnung zu tragen, und es wird sich uns noch als ein Mangel seiner Kausalitäts-Theorie zeigen, dass er sich den Verstand auch bei der Erforschung der Naturvorgänge viel zu passiv dachte: nur beobachtend und erwartend, statt antezipierend und mit seinen Entwürfen, die wir Hypothesen nennen, den Beobachtungen vorgreifend.

Doch war es nicht die mit Meisterschaft gehandhabte Assoziationspsychologie, wodurch sich Hume zum Range des kritischen Philosophen neben Kant erhoben hat, sondern die unmittelbar auf den Begriff der Kausalität gerichtete Untersuchung, derjenige Teil der Kritik des Verhältnisses von Ursache und Wirkung also, der von psychologischen Annahmen unabhängig ist, wie er sich auch nicht direkt mit psychologischen Folgen befasst.

4. Die beiden Erkenntnisarten. Die Erfahrung als Problem.

Die eigentliche Untersuchung Humes beginnt mit der Unterscheidung des begrifflichen Wissens und der Erkenntnis von Tatsachen; an sie knüpft die Frage an, die das kritische Denken auf eine neue Bahn gewiesen hat. Zwar findet sich diese Unterscheidung schon bei Hobbes, und auch bei Locke konnten wir sie wieder antreffen; Hume aber gab ihr eine noch bestimmtere Fassung als Hobbes und verfuhr bei ihrer Anwendung konsequenter als Locke.

Die Gegenstände unseres Denkens oder Forschens insgesamt lassen sich nach ihrer Natur in zwei Arten einteilen: in Beziehungen der Ideen und in Tatsachen. Mit der ersten Art von Objekten beschäftigen sich Geometrie, Algebra, Arithmetik, und überhaupt gehört hierher jeder Satz, welcher entweder von intuitiver oder von demonstrativer Gewissheit ist. Man achte auf diese Locke entlehnten Ausdrücke. Dass das Quadrat der Hypotenuse gleich ist den Quadraten der beiden Seiten, drückt ein Verhältnis zwischen diesen Figuren aus, dass drei mal fünf die Hälfte von dreissig ist, gibt ein Verhältnis zwischen diesen Zahlen an. Alle Sätze dieser Art lassen

sich durch die blosse Tätigkeit des Denkens entdecken, unabhängig von irgend etwas, das in der Welt existiert. Gäbe es auch nirgends in der Natur einen Kreis, oder ein Dreieck, — und es gibt in ihr, wie wir hinzufügen wollen, in der Tat keinen vollkommenen Kreis, kein geometrisch genaues Dreieck —, die von Euklid bewiesenen Wahrheiten behielten dennoch und für immer ihre Gewissheit und Evidenz.

Anders verhält es sich mit den Tatsachen, der zweiten Art von Gegenständen unserer Erkenntnis. Sie sind nicht auf dieselbe Weise gewiss zu machen, noch ist ihre Gewissheit, wie gross sie auch immer sein mag, von der nämlichen Natur, wie die der ersten Art. Das Gegenteil einer Tatsache bleibt immer vorstellbar. Dass die Sonne morgen nicht mehr aufgehen werde, ist genau so verständlich wie, dass sie aufgehen wird. Was ist, kann, rein begrifflich erwogen, auch nicht sein. Das Nichtsein einer Tatsache enthält niemals einen Widerspruch, folglich kann auch das Sein einer Tatsache niemals aus blossen Begriffen bewiesen werden. Die Folgerung auf Dasein oder wirkliche Existenz kann nie demonstrativ gewiss sein. Dies soll nicht bedeuten, dass sie deshalb ungewiss bleiben müsse; es heisst nur, ihre Gewissheit ist von anderer Art als die Gewissheit der Sätze über Verhältnisse der Begriffe. Dass Cäsar wirklich gelebt hat, heisst es in einem von Burton mitgeteilten Briefe Humes, oder dass es eine Insel Sizilien gibt, auch für den, der sie nicht besucht hat, sind Behauptungen, für die wir keinen eigentlichen Beweis noch einen intuitiv zu erkennenden Grund haben, daraus folgt aber nicht, dass sie nicht wahr oder selbst gewiss sind. Es gibt verschiedene Arten von Gewissheit, und darunter solche, die ebenso befriedigend, wenn auch nicht ebenso regelmässig sind, wie der eigentliche Beweis. Das Kennzeichen intuitiver und beweisbarer Wahrheiten ist die Unvorstellbarkeit ihres Gegenteils; jeder unwahre Satz ist hier auch unverständlich. Doch unterscheidet Hume noch nicht das Denknotwendige von dem, was anschaulich notwendig ist; in beiden Fällen ist das Gegenteil unmöglich, nur in dem ersten Falle ist es zugleich widersprechend. Alle Sätze, deren Wahrheit unabhängig ist von Dasein oder wirklicher Existenz, alle Sätze a priori sind nach Hume analytisch; alle synthetischen Sätze empirisch.

Durch diese Unterscheidung und Gegenüberstellung einer begriff-

lichen Erkenntnis und einer tatsächlichen wird die Erfahrung zum Probleme. „Es ist von wissenschaftlichem Interesse, erklärt Hume, die Natur der Gewissheit zu untersuchen, die uns von der wirklichen Existenz und von Tatsachen überzeugt, soweit diese über das gegenwärtige Zeugnis der Sinne und die Angabe unseres Gedächtnisses hinausgehen.“ Eben dieses Hinausgehen erst bedeutet Erfahrung. — Die Prüfung der Erfahrung selbst, sofern sie als Erkenntnis gilt, genau dies ist die Aufgabe, die Hume sich gestellt hat. Es ist sein Verdienst und bezeichnet seinen Platz in der Geschichte der Philosophie, in der Erfahrung ein Problem gesehen zu haben, statt in der Berufung auf sie eine Lösung. Der Empirismus, die Erfahrungsphilosophie, ist bei Hume kritisch geworden. Hume ist nicht bloss ein Kritiker der reinen Vernunft und Metaphysik; er ist auch und vor allem der Kritiker der reinen Erfahrung. Auch die Untersuchung des Kausalitätsprinzipes hängt unmittelbar mit der allgemeinen Frage nach dem Erkenntniswerte der Erfahrung zusammen; vielmehr die Frage nach diesem Werte verwandelt sich, gestaltet sich bestimmter um in die Frage nach der Bedeutung jenes Prinzipes.

Wahrnehmung ist noch nicht Erfahrung. Die Eindrücke der Sinne werden unmittelbar erfasst und dazu brauchen wir keine Erfahrung; das gleiche gilt von den in unserem Gedächtnis anwesenden Vorstellungen. Auch die Beobachtung der räumlichen und zeitlichen Verhältnisse unserer Wahrnehmungen, die Beobachtung, dass Dinge zugleich sind, oder auf einander folgen, ist nicht eigentlich Erfahrung; auch sie geht nicht über das hinaus, was unserem Bewusstsein unmittelbar gegeben wird. Wir geben diesen Satz einstweilen zu und erwägen mit Hume die Schwierigkeit, welche entsteht, wenn wir eine gegenwärtige oder erinnerte Wahrnehmung mit der Vorstellung eines Dinges verbinden, das den Sinnen oder dem Gedächtnis nicht gegenwärtig ist und dessen Dasein daher gefolgert werden muss. Dies ist jedesmal der Fall, so oft wir zeitlich verschiedene Wahrnehmungen auf Grund ihrer Aehnlichkeit auf ein und dasselbe Objekt beziehen, die verschiedenen Wahrnehmungen eines Hauses z. B. auf das nämliche Haus, oder eine Wahrnehmung, es sei der Sinne oder des Gedächtnisses, in Beziehung zu einer Tatsache setzen, die entweder nicht mehr ist, oder noch nicht ist, die der Wahrnehmung entweder voranging, oder ihr folgen wird; es ist mit

einem Worte bei jeder tatsächlichen Erkenntnis der Fall. In der Erkenntnis der Verhältnisse der Begriffe sind die Vorstellungen, die wir verknüpfen, gleichartig, in der Erkenntnis von Tatsachen ungleichartig. Dort schliessen wir von Idee auf Idee, hier muss der Ausgangspunkt unserer Folgerung eine Impression sein. „Es ist für uns unmöglich, unsere Schlüsse bis ins Unendliche fortzusetzen, heisst es im Traktat, und das einzige Mittel, das ihnen ein Ende machen kann, ist eine Impression der Erinnerung oder der Sinne, über welche hinaus sich weder ein Zweifel, noch eine Untersuchung erstreckt.“ Vernunftschlüsse können daher niemals an die Stelle von Erfahrungsschlüssen treten, sie sind von diesen der Art nach verschieden. Jede Erkenntnis einer Tatsache wird vermittelt durch eine Folgerung „aus einer Impression auf eine Idee“. Erst eine solche Folgerung ist nach Hume Erfahrung, und nach ihrer Beschaffenheit und ihrer Berechtigung ergeht seine Frage.

Alle Folgerungen in bezug auf Tatsachen sind von derselben Natur. Um von einer gegebenen Tatsache auf eine nicht gegebene zu schliessen, bedürfen wir eines Bandes, das beide verknüpft, eines Prinzipes, das unseren Schluss vermittelt. Dieses Prinzip nun ist in allen Schlüssen dieser Art ein und dasselbe: die Annahme eines ursächlichen Zusammenhanges zwischen der gegebenen Tatsache und der gefolgerten, oder das Prinzip der Kausalität. Wer auf einer verlassenen Insel eine Uhr oder eine andere Maschine findet, dessen Geist wird sogleich und mit zwingender Notwendigkeit auf die Vorstellung der früheren Anwesenheit von Menschen geführt. Er fasst den gegenwärtigen Eindruck als Wirkung auf und ergänzt ihn durch die Vorstellung der vergangenen Ursache. Hören wir im Dunkeln artikulierte Laute und ein zusammenhängendes Gespräch, so sind wir uns der Gegenwart einer Person gewiss, aus keinem anderen Grunde, als weil dies Wirkungen menschlicher Art und Natur sind und eng mit dieser verknüpft. Selbst das Verhältnis der Aehnlichkeit schliesst, wenn es aus der Vergleichung einer Tatsache mit einer Idee gefolgert wird, die Vorstellung von Verursachung in sich ein. Ein Porträt ist nur deshalb dem abwesenden Freunde ähnlich, weil es wirklich von ihm abgenommen wurde. Mit einem Worte: alle Folgerungen von Tatsachen gründen sich, es sei näher oder ferner, unmittelbar oder mittelbar, auf die Beziehung von Ursache und Wirkung. Alle

Erfahrungsschlüsse sind kausale Schlüsse; die Kausalität ist nicht bloss das oberste, sie ist das einzige Prinzip der Erkenntnis von Tatsachen, das einzige Prinzip der Erfahrung. Die Erfahrung prüfen heisst mithin die Kausalität prüfen, und darum steht bei Hume die Prüfung des ursächlichen Verhältnisses im Mittelpunkt der Kritik der Erfahrung.

Kausalität ist die einzige Form, Begriffe mit Tatsachen zu verbinden, der einzige Weg, der über blosse Begriffe hinausführt zu Erfahrung und Wirklichkeit. Die Wissenschaft gebraucht den Kausalsatz als Voraussetzung; sie muss ihn als zugestanden, als erwiesen ansehen, denn er ist für sie ein methodischer Satz, der ihr Verfahren leitet, die Anweisung, Gesetze der Dinge zu suchen; daher seiner allgemeinen Form nach vielmehr ein Gesetz der Erforschung der Natur, als unmittelbar ein Gesetz der Natur selbst. Alle wissenschaftliche Erwartung und Voraussicht gründet sich auf diesen Satz, ebenso aber auch alle Klugheit und Berechnung des gewöhnlichen Lebens. Er erweitert den Horizont der realen Erkenntnis über den augenblicklichen Tatbestand des Bewusstseins und verbindet das Gegenwärtige mit dem Vergangenen und dem Künftigen zu der einen und ganzen Wirklichkeit. Und nicht bloss die Wissenschaft und das Leben, auch die dogmatische Philosophie stützt sich auf dieses Prinzip, nachdem sie es zuvor, unter dem Namen des Satzes vom zureichenden Grunde, zu einem reinen Denkgesetz gemacht hat. Das Fundament, worauf diese Philosophie ihre Lehren baut, ist der Glaube an die Erkennbarkeit der Dinge durch reine Vernunft, und der Leitfaden aller solcher Vernunftbeweise der Satz vom zureichenden Grunde. Eine Denkforderung, die sich nur auf Sätze bezieht, die nicht selbst Grundsätze sind, also schon im reinen Denken von eingeschränktem Gebrauche ist, wird vom Dogmatismus in ein allumfassendes metaphysisches Gesetz der Verknüpfung, ja sogar des Daseins der Dinge selbst verwandelt. — Auf die Geschichte dieser Verwandlung kann hier nur hingedeutet werden. Sie beginnt mit Spinozas Vertauschung der Ursache mit dem Grunde, der Gleichsetzung von causa und ratio. Zwar kennt Spinoza neben dem ideellen Attribut des Seins noch ein reelles, neben dem Denken die Ausdehnung; die Besonderungen oder Modifikationen beider aber laufen bei ihm durchweg parallel, und dieser Parallelismus ist die Voraussetzung der Anwendbarkeit seiner „geometrischen“, oder eigentlich rein begrifflichen Methode. Der

Hieb Humes auf die „mit prächtigen Titeln prunkenden geometrischen Beweise“ muss Spinoza gegolten haben. Was Spinoza durchführte, brachte Leibniz in eine Formel. Von den beiden grossen Prinzipien unserer Schlüsse bildet das eine, der Satz vom Widerspruch, die Grundlage der notwendigen, das zweite, der Satz vom Grunde, die der tatsächlichen Wahrheiten. Eigentlich ist aber bei Leibniz auch dieses zweite Prinzip ein rationales, ein Grundsatz der reinen Vernunft. Es fordert nicht nur die Auflösung, Aufklärung der verworrenen sinnlichen Erkenntnis, das heisst der Tatsachen der Erfahrung, in reine Begriffe; es setzt ihr wirkliches Aufgeklärtsein in einem höchsten Denken voraus. Der Unterschied von Denken und Sein, von Begriffen und Tatsachen ist damit aufgehoben; die Verursachung wird der Begründung einfach gleichgesetzt. Wolff hat dann die Leibnizische Formel in möglichst pedantischer Weise zu einem Schulsystem des Alleserklärens, zu einer wahren Hyperlogistik ausgesponnen und dem Dogmatismus die geschichtliche Gestalt gegeben, in der Kant ihn vor sich hatte und widerlegte.

Empirismus und Rationalismus sind, so sehen wir, in die Untersuchung Humes verflochten, und der Ausgang des Prozesses wird, wie wir im Voraus verraten wollen, beiden Parteien Unrecht geben. Dabei ist die Stellung, die Hume zum Empirismus einnimmt, um vieles bedeutsamer als sein Gegensatz gegen den Dogmatismus der reinen Vernunft; jene ist ihm allein eigen, diesen Gegensatz teilt er mit andern Denkern.

5. *Die Notwendigkeit in der ursächlichen Verbindung als das Problem Humes.*

Was wir uns in einem Verhältnis von Ursache und Wirkung verbunden denken, denken wir uns eben dadurch als notwendig verbunden. Die Wirkung, so glauben wir, folgt nicht bloss auf die Ursache, sie erfolgt aus ihr, geht aus ihr hervor; sie ist von der Ursache abhängig, sodass sie ohne eine solche nicht eintreten konnte. Das Verhältnis der Kausalität ist ein Verhältnis notwendiger Verknüpfung, und diese Notwendigkeit in der Beziehung von Ursache und Wirkung ist das eigentliche Problem Humes, wie sie auch für Kant zum Probleme wurde. Hier ist ein Begriff gegeben, der mit dem Gewichte und dem Wirklichkeitscharakter einer, wie es die

Regel erfordern würde, von einer Impression abstammenden Idee im Bewusstsein erscheint und wirkt, ohne dass doch für ihn im gesamten Umkreise der äusseren und der inneren Erfahrung eine Impression anzutreffen ist. „Soll die Verzweiflung an dem Erfolge mich zu dem Geständnis bringen, dass ich hier im Besitz einer Idee bin, vor welcher keine ähnliche Impression vorhergegangen ist?“ fragt Hume, und dass er wirklich selbst die Erklärung der Notwendigkeit als das Ziel seiner Untersuchung betrachtete, davon gibt die „recht laute Anzeige“ an ihrem Schlusse den Beweis: er habe soeben eine der allersubtilsten Untersuchungen in der Philosophie vollendet, die Untersuchung nämlich über die Macht und Wirksamkeit der Ursachen, worauf es bei allen Wissenschaften so ausserordentlich viel anzukommen scheint. Nicht verneint, auch nicht einmal bezweifelt: — erklärt sollte die Notwendigkeit in der ursächlichen Folge werden. Hume beseitigt die gewöhnlichen Vorstellungen von Kraft, Wirksamkeit, Hervorbringung u. dgl., was alles nur verschiedene und mehr sinnliche Ausdrücke für jene Notwendigkeit sind, um an ihre Stelle ein Prinzip von gleichem, aber gesicherterem Ansehen zu setzen. „Niemals,“ schreibt er in einem Briefe, „habe ich einen so absurden Satz verteidigt, wie dass irgend ein Ding ohne Ursache entstehen könnte; was ich behauptet, ist einzig und allein, dass unsre Gewissheit, dieser Satz müsse falsch sein, weder aus Intuition noch aus Demonstration hervorgeht, sondern aus einer andren Quelle.“ Und in Uebereinstimmung mit dieser brieflichen Aeusserung erklärt Hume (in einer Anmerkung zur „Untersuchung“): „Locke teilte alle Begründungen in demonstrative und wahrscheinliche ein. Darnach müssten wir sagen, dass es nur wahrscheinlich sei, dass alle Menschen sterben müssen, oder dass die Sonne morgen aufgehen wird. Um aber mehr mit der Sprache des Lebens übereinzustimmen, muss man die Begründungen in Beweise, sichere Feststellungen (proofs) und Wahrscheinlichkeiten einteilen und unter den zweiten solche Gründe aus der Erfahrung verstehen, die keinen Raum für Zweifel und Einrede übrig lassen.“ Jene, welche Hume zum „Skeptiker“ machten, müssen diese Worte überhört haben. Sie zeigen die Richtung, in welcher seine Untersuchung in Wahrheit sich bewegte, und weisen zugleich auf die Quelle hin, von der sie ausging.

Hume hat das Werk Lockes fortgesetzt und den Empirismus zu

Ende gedacht. Er hat die Erkenntnis aus Erfahrung an der reinen Erfahrung geprüft, nachdem er sich davon überzeugt hatte, dass es für sie weder anschauliche noch beweisbare Gewissheit gibt. Wohl mag auch der Gegensatz zu Spinoza und Leibniz, die er beide kannte, ebenso auch die Streitfrage der Occasionalisten, Malebranchés namentlich, mit der er vertraut war, an der näheren Ausgestaltung seiner Theorie mitgewirkt haben; den eigentlichen Impuls zu ihr empfing er ohne Zweifel von Locke, nicht von Hobbes, an den man auch denken könnte, oder von Berkeley. Locke hatte gelehrt, die Beobachtung, dass Dinge anfangen zu sein, bringe den Geist auf die Vorstellung von Hervorbringung und diese auf die Vorstellung einer hervorbringenden Ursache, und darum sei der Satz, dass jedes Ding, das einen Anfang hat, eine Ursache haben muss, ein wahres Prinzip unserer Vernunft. Der Zirkel, in dem sich diese Argumentation bewegt, war unschwer zu sehen; Hume fand, dass sie überdies auch im Widerspruch steht zu dem Grundsatz des Empirismus, sofern sie annimmt, der Verstand vermöge von sich aus eine neue ursprüngliche Idee zu erzeugen. Freilich hatte Locke für den Begriff der Ursache noch ein empirisches Original: die einfache Idee von Kraft, welche durch Sinn und Reflexion, vornehmlich aber durch die zweite, geliefert werde. Diese Ansicht stimmt auch auf das beste mit der gewöhnlichen Meinung überein. Wir fühlen den Widerstand, den ein Körper unserem Bemühen, ihn zu bewegen, entgegensetzt, die Anstrengung, die wir aufwenden müssen, den Widerstand zu überwinden; wir empfinden, dass der Druck eines Gewichtes den Arm nach unten zieht; wie sollten wir also nicht wirklich die Kräfte wahrnehmen, welche die Körper äussern? Und mögen wir auch bald an dem Rechte zweifelhaft werden, unsere Kraftempfindung auf die Beziehungen der äusseren Dinge, der Teile der empfindungslosen Materie, zu übertragen, nachdem wir gelernt haben, überhaupt die Qualitäten unserer Empfindungen nicht in den Dingen selbst zu suchen: — von innen her, in der Wahrnehmung unseres eigenen Wollens, scheint um so gewisser ein wirksames Prinzip gegeben und sein Wesen aufgedeckt zu sein. Da wir durch unseren Willen selbst Ursache oder Kraft sind, so glauben wir auch, zu wissen, wie wir es sind. Je eingewurzelter aber und natürlicher ein Irrtum ist, um so höher ist auch der Grad der Besonnenheit zu schätzen, die uns darüber zu enttäuschen vermag.

Zu sehen, was Jeder übersah, weil es zu nahe liegt, ist nur dem unbefangenen Blick eines seltenen Geistes gegeben. Mit einem solchen Blick erkannte Hume, dass wir in keinem Falle, auch nicht bei der Betrachtung unseres Willens das innere Wesen eines wirksamen Prinzipes, einer Kraft, erfahren, dass uns der Umstand, der eine Ursache befähigt, die Wirkung hervorzubringen, in jedem Falle, auch diesem nächstliegenden und scheinbarsten, verborgen bleibt. Und diese Einsicht muss der erzeugende Punkt gewesen sein, um welchen sich seine Kausalitätslehre gestaltet hat.

6. Die Kausalitätstheorie Humes. — Darstellung.

Auf zwei Fragen soll uns eine Theorie der Kausalität Antwort geben: mit welchem Grunde behaupten wir, dass alles, was anfängt zu sein, eine Ursache haben muss, und woraus schliessen wir, dass diese oder jene besondere Ursache diese oder jene bestimmte Wirkung mit sich bringt? Auch Hume hat diese Fragen unterschieden, der ersten jedoch nur im Treatise eine gesonderte Erörterung gewidmet. Darnach ist Kants Behauptung, aus der Zufälligkeit unserer Bestimmungen nach dem Gesetze der Kausalität habe Hume auf die Zufälligkeit des Gesetzes selbst geschlossen, zu berichtigen. („Zufälligkeit" bedeutet hier das Gegenteil von Notwendigkeit, die Natur des Tatsächlichen im Unterschied von der des Begrifflichen.) Die Untersuchung der ersten der beiden Fragen ist unabhängig von der Entscheidung der zweiten. Jene beruft sich auf das Verhältnis von Ursache und Wirkung im allgemeinen: wir wollen wissen, ob die Notwendigkeit, für jede Veränderung eine Ursache anzunehmen, a priori aus dem blossen Begriff der Veränderung zu erkennen ist. Die zweite betrifft das ursächliche Verhältnis im besonderen; wir setzen dabei eine bestimmte Ursache als in der Erfahrung gegeben voraus und suchen unter dieser Voraussetzung die Natur des Schlusses auf die Wirkung zu prüfen. Ist es die Erfahrung allein, so lautet hier unsere Frage, die uns von der gegebenen Ursache zu der ihr folgenden Wirkung führt, oder lässt sich diese, ohne die Erfahrung abzuwarten, bloss aus der Betrachtung der Ursache selbst im voraus bestimmen. Es wäre z. B. denkbar, dass wir aus der blossen Vorstellung gegeneinander bewegter Massen, ohne auf frühere Erfahrung zurückzublicken, die Verteilung und Reduktion der Bewegung bei

dem Zusammentreffen der Massen voraussehen könnten. In diesem Falle würde die Wirkung durch eine eigentliche Schlussfolgerung zu erkennen sein. — Wir folgen Humes Untersuchung der beiden Fragen.

Die Notwendigkeit einer Ursache für jede Veränderung a priori beweisen, heisst, die Unmöglichkeit beweisen, dass irgend ein Ding ohne ein Vermögen, wodurch es erzeugt wird, anfangen könne zu sein, oder beweisen, dass es nicht anfangen könne, zu existieren, ohne erzeugt zu sein. Dieser Beweis kann nicht geführt werden, alle Versuche, ihn zu führen, drehen sich, wie Hume zeigt, in einem offenbaren Zirkel; mithin ist auch der erste Satz, die Notwendigkeit einer Ursache für jede Veränderung, nicht beweisbar. Dagegen aber lässt sich a priori beweisen, dass eine Demonstration des allgemeinen Kausalsatzes aus blossen Begriffen unmöglich ist. Ursache und Wirkung sind verschieden, also in Gedanken trennbar, d. i. nicht notwendig im Denken verbunden; ihre Verbindung ist keine Denknotwendigkeit. Die Trennbarkeit von Ursache und Wirkung in Gedanken widerlegt somit allein schon die Behauptung einer a priori beweisbaren Notwendigkeit in ihrer Verbindung; „es ist ganz wohl möglich, uns eine Erscheinung in dem einen Zeitpunkte als nicht existierend zu denken, ohne damit den Begriff eines andern Dinges zu verbinden.“ Aus der denkbaren Trennung der Vorstellungen folgt das mögliche Getrenntsein der Gegenstände selbst; daher ist es möglich, dass ein Ding zu existieren anfängt, ohne erzeugt zu sein; es ist möglich, dass es unabhängige Veränderung, Veränderung durch sich selbst, oder mit einem andern Worte, dass es Freiheit gibt. Wäre der allgemeine Kausalsatz ein rein begrifflicher Satz, ein Denkgesetz, so könnte Freiheit nicht einmal denkbar sein, ihr Begriff würde einen Widerspruch in sich einschliessen. Kurz, die Denkbarkeit und folglich reale Möglichkeit, Ursache und Wirkung von einander zu trennen, beweist allein schon, dass ihre Verbindung nicht a priori und aus blossen Begriffen demonstriert werden kann. Wollte man einwenden: Ursache und Wirkung seien schon deshalb in Gedanken nicht zu trennen, weil sie Korrelate sind, die wechselseitig einander fordernden und ergänzenden Teile eines einzigen Begriffsverhältnisses, so genügt die Erwiderung Humes, dass es sich nicht um den Ausdruck handle, der allerdings relativ ist, sondern um die Vorstellung

und den Gegenstand der Vorstellung, die mit diesem Ausdruck bezeichnet werden. Oder folgt vielleicht daraus, dass jeder Ehemann eine Frau haben muss, dass auch jeder Mann ein Ehemann sein müsse? Die Frage lautet: muss jede Veränderung eines Geschehens, jeder Anfang von Existenz: Wirkung sein? Und dass diese Frage niemals aus blossen Begriffen zu entscheiden ist, ist eben gezeigt worden. Wir erinnern uns an eine gleich lautende Aeusserung Kants in dem Aufsatz über die „negativen Grössen": „ich lasse mich auch durch die Wörter Ursache und Wirkung nicht abspeisen; denn wenn ich schon etwas als eine Ursache wovon ansehe, dann ist es leicht, die Position der Folge nach der Regel der Identität einzusehen."

Der Grundsatz der Kausalität ist demnach kein Prinzip des reinen Denkens, und er lässt sich auch nicht aus dem Satz des Widerspruchs beweisen. Er ist nicht selbstverständlich: sein Gegenteil ist denkbar; er ist nicht a priori beweisbar: die Begriffe, die er verbindet, sind verschieden, daher ist es nicht notwendig, sie verbunden zu denken. Damit ist die erste der beiden Fragen, die Frage nach der Notwendigkeit des allgemeinen Kausalsatzes, beantwortet. Und dieser Antwort hat auch Kant zugestimmt, obschon er von Humes Beweis nur eine unvollständige Kenntnis besass. Hume, erklärt er (in der Einleitung zu den „Prolegomena"), habe unwidersprechlich bewiesen, dass es der Vernunft gänzlich unmöglich sei, a priori und aus Begriffen eine solche Verbindung zu denken. Auch Kants eigener Beweis des Prinzips ist kein Beweis aus blossen Begriffen; auch nach seiner Lehre ist ein solcher Beweis für „intellektuelle und zugleich synthetische Sätze a priori", zu denen der Kausalsatz gehört, unmöglich.

Bei der Untersuchung der zweiten Frage geht Hume von dem Satze aus, dass die Kenntnis der Beziehung von Ursache und Wirkung auch in keinem einzigen besonderen Falle durch ein Denken a priori erlangt wird, sondern lediglich aus der Erfahrung stammt, sobald diese zeigt, dass irgendwelche einzelne Objekte beständig verbunden sind. Und zwar gelte dieser Satz von jeder ursächlichen Verbindung ohne alle Ausnahme.

Vergegenwärtigen wir uns noch einmal den Sinn der Frage, um die es sich hier handelt. Damit, dass bewiesen ist, der allgemeine Kausalsatz sei kein rein begrifflicher Satz und als solcher völlig unabhängig von der Erfahrung, ist nicht auch schon bewiesen, dass alle

besonderen Kausalsätze von der Erfahrung völlig abhängig sein müssten. Diese Sätze müssten allein darum noch nicht reine Erfahrungssätze sein, sie könnten noch immer bis zu einem gewissen Grade von weiterer Erfahrung unabhängig sein. Die ursächliche Folgerung ist die Folgerung eines Begriffes aus einer Impression; sie besteht in der notwendigen Verknüpfung einer Tatsache mit einem Begriffe. Die Tatsache bildet dabei den empirischen Bestandteil, ihre Verbindung mit dem Begriffe aber könnte ein Akt des Denkens sein, eine reine Operation der Vernunft; sie könnte einfach die begriffliche Entwicklung der gegebenen Tatsache sein. Dann müsste die Tatsache, für sich betrachtet, über sich selbst hinausweisen; der Grund, der uns bestimmt, zu dem Begriff fortzugehen, müsste in der eigenen Beschaffenheit der Tatsache liegen. Das heisst: die Ursache müsste schon in ihrer Wahrnehmung die Kraft ihres Wirkens, die „erzeugende Qualität", wodurch sie wirkt, in sich einschliessen und so von selbst die Vorstellung der bestimmten Wirkung herbeiziehen; ebenso müsste die Wirkung an sich selbst als unvollständig erscheinen und so auf die ergänzende Ursache zurückführen. Diese Möglichkeit soll durch den Satz Humes ausgeschlossen werden.

Bei komplizierten und ungewöhnlichen Fällen von Verursachung und für solche Dinge, von denen wir uns erinnern, dass sie uns einmal unbekannt waren, geben wir ohne weiteres zu, dass es uns ganz unmöglich ist, die Wirkung aus der blossen Betrachtung der Ursache vorauszusehen, oder im Voraus zu erdenken. Wer vermöchte auch aus der Durchsichtigkeit und Flüssigkeit des Wassers zu schliessen, dass es ihn ersticken würde, oder dem Brode anzusehen, warum es wohl für den Menschen, aber nicht für den Löwen oder den Tiger ein geeignetes Nahrungsmittel bildet. Dass sich zwei befeuchtete Marmorplatten mit Leichtigkeit seitlich verschieben, aber nicht ohne Anwendung von Gewalt senkrecht von einander abheben lassen, kann nur der Versuch lehren: es sind dies Beispiele, womit Hume seinen Satz erläutert. In Fällen wie diesen wird sich niemand einbilden, er hätte die Wirkung auch durch Gründe a priori entdecken können. Anders bei solchen Vorgängen, mit denen wir von Jugend an vertraut sind, und jenen, bei welchen die Wirkung von einfachen Eigenschaften der Dinge abzuhängen scheint. Hier tritt die Notwendigkeit, erst die Erfahrung zu befragen,

nicht so augenscheinlich hervor. Sehen wir, um wieder bei einem Beispiele Humes zu bleiben, eine Billardkugel gegen eine andere von gleicher Grösse und in Ruhe befindliche anlaufen, so meinen wir wohl die Wirkung des Zusammentreffens der Kugeln im Voraus zu erkennen. So einfach und selbstverständlich scheint uns hier der Erfolg zu sein, dass wir glauben, wir könnten, um ihn zu entdecken, auf die Mithilfe von Erfahrung verzichten. Die Gewohnheit, bemerkt dazu Hume, verbirgt, wo sie am stärksten ist, nicht nur unsere natürliche Unwissenheit, sondern sogar sich selber; sie scheint zu fehlen, gerade weil sie im höchsten Grade anwesend ist. Was beim Anprallen der Bälle wirklich geschehen wird, die Mitteilung der ganzen Bewegung des ersten an den zweiten, konnte uns ursprünglich nur die Erfahrung gezeigt haben. Warum sollten nicht beide Bälle nach dem Stosse ruhen können, warum nicht der zweite dem Stoss des ersten ausweichen, oder beide sich zurückbewegen, oder seitlich von einander abspringen? Der tatsächliche Erfolg ist nur ein Fall unter hundert denkbaren; die Erfahrung allein hebt diesen Fall als den einzig wirklichen aus den verschiedenen Möglichkeiten heraus. Das Täuschende in diesem Beispiel wird noch verstärkt durch die Gleichartigkeit von Ursache und Wirkung und die Gleichheit der Grösse beider. Und doch ist die Bewegung des zweiten Balles ein neuer Vorgang und als solcher verschieden von der Bewegung des ersten, und nichts ist in dieser enthalten, was den leisesten Wink für jene geben würde.

Auch die obersten Gesetze oder Prinzipien der Bewegung in der Natur sind Tatsachen der Erfahrung, und nur durch Zergliederung der Erscheinungen konnten sie, wie die Geschichte ihrer Entdeckung zeigt, ermittelt werden. „Alles, was die Wissenschaft vermag, ist, die Ursachen der natürlichen Phänomene auf grössere Einfachheit zurückzuführen und die mannigfachen besonderen Wirkungen aus einer kleinen Zahl allgemeiner Ursachen abzuleiten; der Versuch aber, die Ursachen dieser allgemeinen Ursachen selbst zu entdecken, ist vergeblich, und keine Erklärung im einzelnen, die wir von ihnen geben wollten, könnte uns zufriedenstellen. Diese Quellen und Grundkräfte der Dinge sind menschlicher Wissbegierde und Forschung völlig verschlossen. Auch die vollkommenste Wissenschaft der Natur schiebt unsere Unwissenheit nur etwas weiter zurück, und

ebenso dient vielleicht auch die vollkommenste Philosophie über moralische und metaphysische Dinge nur dazu, noch grössere Teile dieser Unwissenheit aufzudecken.“ Auch die Mathematik in ihrer Anwendung auf die Naturerscheinungen vermag bei all der Schärfe ihrer Beweise, wofür sie mit Recht bekannt ist, diesem Mangel nicht abzuhelfen, auch sie kann uns keine Erkenntnis der letzten Ursachen verschaffen. — Gewiss, Hume ist im Rechte, wenn er erklärt: alles reine Denken in der Welt hätte nie zur Entdeckung auch nur eines einzigen Bewegungsgesetzes in der Natur geführt; er vergass nur hinzuzufügen, dass auch alle reine Erfahrung in der Welt uns niemals dazu verholfen hätte. Hume kannte die Bedeutung der Mathematik für die Erforschung und Erklärung der Naturvorgänge, schätzte sie aber zu gering ein. Doch gehört diese Bemerkung nicht in die Darstellung, sondern zur Kritik seiner Lehre. Was Hume mit dieser erweisen wollte, hat er wirklich erwiesen. „So lange wir nur a priori urteilen und ein Objekt rein für sich betrachten, d. i. so wie es uns erscheint und unabhängig von aller weiteren Beobachtung, gelangen wir nie zum Begriff eines anderen und verschiedenen Objektes, wie es die Wirkung ist, und noch viel weniger zeigt sich uns dabei die untrennbare und unverbrüchliche Verknüpfung zwischen beiden.“

Damit ist auch die zweite Frage beantwortet. Auch die Notwendigkeit in der Verbindung einer besonderen Ursache mit ihrer bestimmten Wirkung ist nicht a priori, das heisst hier: durch die blosse Betrachtung der gegebenen Ursache, zu erkennen.

Weder die Erkenntnis der ursächlichen Beziehung im allgemeinen, noch die eines einzelnen Falles stammt demnach aus der Vernunft, oder unserem Denken ab. Also, weil nicht aus der Vernunft, so aus der Erfahrung, — und damit scheint die Untersuchung ihren Abschluss schon erreicht zu haben. Jeder andere Denker hätte auch hier Halt gemacht; Hume forscht weiter. Jede Lösung eines Problems lässt, wie er bemerkt, ein neues Problem entstehen, so schwierig wie das vorangegangene, und treibt zu ferneren Untersuchungen.

Auf die Frage nach der Natur aller unserer Folgerungen in bezug auf Tatsachen hatte die Antwort gelautet: diese Folgerungen gründen sich auf das Verhältnis von Ursache und Wirkung; auf die Frage, die sich unmittelbar an diese Erklärung anschloss: was ist die Grundlage

unseres Denkens und Schliessens in bezug auf dieses Verhältnis? schien die einzig mögliche Antwort zu sein: die Erfahrung. Was aber ist die Grundlage aller Schlüsse aus der Erfahrung? frägt Hume weiter, und diese Frage war, als er sie stellte, noch eine neue. Sie ist sein neues Problem und nimmt in seinem Systeme eine ähnliche Stelle ein, wie in dem Systeme Kants die transzendentale Frage. Dies geht mit Sicherheit aus ihrer näheren Erörterung hervor, aus der sich auch erst ihr eigentlicher Sinn zu erkennen gibt; denn auf den ersten Blick könnte es scheinen, dass sie von der ersten Frage nicht wesentlich verschieden sei.

Auch nachdem wir von den Tätigkeiten der Ursachen Erfahrung gewonnen haben, stützen sich unsere weiteren Schlüsse aus dieser Erfahrung nicht auf Vernunft, oder einen Vorgang in unserem Denken. Was die Betrachtung eines bestimmten einzelnen Falles von Verursachung nicht zeigt, nämlich das Band, das die Ursache mit ihrer Wirkung verknüpft, kann auch durch die Beobachtung noch so vieler Fälle der gleichen Art nicht entdeckt werden. „Die Natur hält uns weit von ihren Geheimnissen ferne. Sie gewährt uns die Kenntnis einiger weniger, auf der Oberfläche liegender Eigenschaften der Dinge, verbirgt uns aber die Vermögen und ursprünglichen Kräfte, von welchen die Einwirkung der Dinge ganz allein abhängig ist. Gesicht und Gefühl übermitteln uns eine Vorstellung von der tatsächlichen Bewegung eines Körpers; von der wunderbaren Macht oder Kraft aber, die einen in Bewegung begriffenen Körper für immer in einer stetigen Veränderung des Ortes erhält, und die er nur durch Mitteilung an andere Körper verliert, können wir uns nicht den entferntesten Begriff machen.“ — Hume selbst verweist an dieser Stelle auf die schärfere Bestimmung des Begriffes der Kraft in einem späteren Abschnitt seiner Untersuchung, der von der Idee der notwendigen Verknüpfung handelt. Er zeigt hier, dass wir weder bei den äusseren Ursachen, noch jenen, die in den Bereich der inneren Erfahrung fallen, einen positiven oder inhaltlichen Begriff der Kraft besitzen. Wir wissen nicht, wodurch die Bewegung bewegt; wir wissen auch nicht, wodurch der Wille bewegt, wissen wir doch nicht einmal, wodurch er Einfluss auf unsere Gefühle und unsere Gedanken ausübt. Dieser Nachweis, obschon mehr zu den Ergebnissen als zu den Gründen der Theorie Humes gehörig, ist ge-

eignet, den Beweis der Theorie noch zu verstärken, und war daher gleich hier mit zu erwähnen.

Was uns die Erfahrung wirklich lehrte, innerhalb der Grenzen der Zeit und der Beobachtung, ist die Beständigkeit der Folge gleicher Dinge. Gleichen vorangehenden Erscheinungen oder Ursachen folgen immer wieder solche Erscheinungen nach, die denjenigen gleichen, welche in allen früher beobachteten Fällen auf jene Ursachen hin eingetreten sind. Aus Reibung ist unter gleichen Umständen jedesmal Wärme hervorgegangen; immer ist vorher fest gewesenes Wachs, wenn es lange genug dem Einflusse einer Wärmequelle ausgesetzt war, weich geworden; immer hat der stossende elastische Ball seine Bewegung an den gestossenen abgegeben; und die nämliche Regelmässigkeit, die wir in der physischen Welt beobachten konnten, zeigte sich uns erfahrungsgemäss auch in der moralischen. Diese Beständigkeit, mit welcher gleiche Wirkungen nach gleichen Ursachen auftreten, ist nach Hume der einzige Umstand, durch den sich eine kausale Folge von blosser Folge unterscheidet; denn von ihr allein soll, wir werden noch sehen, auf welche Art, die Notwendigkeit im Begriff der Kausalität herzuleiten sein. Nicht dagegen lehrt uns die Erfahrung den Grund dieser Beständigkeit kennen; sie verschafft uns keinerlei Einblick in das Wesen irgend einer Naturkraft, die wir annehmen mögen, irgend einer ursprünglichen Quelle von Wirkung.

Allein trotz dieser Unkenntnis der natürlichen Kräfte oder der Prinzipien des Wirkens setzen wir bei der Wahrnehmung gleicher Eigenschaften die gleichen verborgenen Kräfte voraus und erwarten den Eintritt von Wirkungen, die den früher wahrgenommenen gleichen. Dieser Vorgang in der Seele oder im Denken ist es, nach dessen Begründung Humes Frage zielt. Es handelt sich um das Recht, unsere bisherigen Erfahrungen von der Gleichförmigkeit in der Natur zu verallgemeinern, d. i. sie auf alle künftige Erfahrung, ja die Natur überhaupt auszudehnen. Muss die Natur gleichförmig bleiben, weil sie gleichförmig war, muss das Künftige notwendig dem Vergangenen gleichen? Frühere Erfahrung gibt uns unmittelbare und gewisse Auskunft nur so weit, als sie selbst reichte, d. i. nur über die Gegenstände, die sie umfasste, und bis zu dem Zeitpunkte, zu dem sie uns führte. Warum aber soll sich diese Erfahrung notwendig auch auf künftige Fälle erstrecken und auf andere Dinge, die den wirklich

beobachteten, so viel wir wissen, nur in der äusseren Erscheinung gleichen, denn ihr inneres Wesen kennen wir nicht. Dies ist die Frage voll Bedeutung, auf deren Beantwortung Hume dringt.

Weil ein bestimmtes Objekt bisher beständig diese oder jene bestimmte Wirkung mit sich brachte, so werde, behaupten wir, auch jedes ihm den äusseren Eigenschaften nach gleiche Objekt immer wieder eine ebensolche Wirkung mit sich bringen. Mit welchem Rechte dürfen wir dies behaupten? Müssen gleiche sinnliche Eigenschaften überall auf gleichen verborgenen Kräften beruhen, daher gleiche Wirkungen erzeugen? könnte nicht die innere Natur eines Dinges und damit die Art seiner Wirksamkeit eine Veränderung erfahren haben, während seine äussere Erscheinung dieselbe geblieben ist? Wir täuschen uns, wenn wir meinen, die Natur der Dinge aus den vergangenen Fällen erkannt zu haben. Die beiden Sätze: ich habe gefunden, dass ein gewisses Ding immer mit einer gewissen Wirkung verbunden war, und: ich sehe voraus, dass andere Dinge, die jenem in der Erscheinung ähnlich sind, mit gleichen oder ähnlichen Wirkungen verbunden sein werden, sagen durchaus nicht dasselbe. Der zweite Satz ist in dem ersten nicht enthalten, er wird aus ihm gefolgert. Wir mögen zugeben, dass diese Folgerung richtig ist; gewiss ist, dass wir tatsächlich so folgern und notwendig so folgern müssen. Für die Praxis, für unser Handeln können wir uns damit zufrieden geben, als Forschende wollen wir wissen, wie die Folgerung zu begründen ist. Anschaulich gewiss kann sie nicht sein, sie müsste sich sonst aus der blossen Betrachtung der beiden Sätze ergeben. Wir brauchen ein Argument für sie, einen sie vermittelnden Grund; denn offenbar geschieht hier ein Fortschritt in unserem Denken, eine Erweiterung unsres Wissens über die Anschauung hinaus. Wo aber soll ein Grund für diese Erweiterung zu finden sein? — Alle Begründungen zerfallen in zwei Klassen: sie sind entweder strenge Beweise und stützen sich auf die Vergleichung der Ideen, oder sie haben nur wahrscheinliche Gültigkeit und beziehen sich auf Tatsachen und wirkliche Existenz. Weder von einem eigentlichen Beweise aber, noch auch von einem Wahrscheinlichkeitsschlusse kann hier die Rede sein. Dass der Satz: das Künftige muss dem Vergangenen gleich sein, nicht demonstrativ gewiss zu machen ist, erhellt auf den ersten Blick. Das Gegenteil

einer demonstrativen Erkenntnis ist unvorstellbar und widersprechend. Die Vorstellung aber, dass die Gesetze der Natur in dem nächsten Augenblick andere sein werden als bisher, schliesst keinen Widerspruch in sich ein, und ebenso ist es nicht widersprechend zu denken, ein Objekt werde andere, ja selbst entgegengesetzte Wirkungen äussern, als scheinbar ihm ähnliche Objekte solche erfahrungsgemäss bisher gezeigt haben. Wir mögen gegen eine so ungewöhnliche Annahme ein innerliches Widerstreben empfinden, vergebens aber werden wir nach einem Widerspruch in ihr suchen. Wollten wir uns auf die ausnahmslose Bestätigung gewisser früherer Schlüsse auf das Künftige berufen, die Bestätigung z.B. astronomischer Vorausberechnungen durch spätere Beobachtungen, so hiesse dies nur, die Frage hinausschieben: aus welchem Grunde schliessen wir von der bisherigen Bestätigung unsrer wissenschaftlichen Erwartung auf alle künftige, von der empirischen Allgemeinheit auf notwendige oder unbedingte Allgemeinheit? Dazu kommt ein zweiter, entscheidender Umstand. Wir schliessen durch Vernunft von einem Fall auf alle Fälle der gleichen Art, von einem Kreise auf alle Kreise, oder es ist nicht die Vernunft, durch die wir schliessen. Nun wird niemand aus der blossen Beobachtung nur Eines Falles von Aufeinanderfolge einen Schluss auf die beständig gleiche Folge in allen weiteren ähnlichen Fällen ziehen, und was bei dem erstmaligen Falle unverständlich ist, nämlich die Notwendigkeit oder das Band der Folge, ist auch nach dem wiederholten Eintreten noch so vieler Fälle um nichts verständlicher geworden. Null bleibt Null, auch wenn wir noch so oft die eine zur andern hinzusetzen. Dennoch schliessen wir nach tausend Fällen, die uns die Erfahrung zeigte, anders als nach dem ersten Falle, und darum kann der Grund dieses Schlusses nicht aus der Vernunft genommen, unser Schluss kann kein Vernunftschluss sein. Der allgemeine Kausalsatz ist nicht zu demonstrieren. Aber auch ein Wahrscheinlichkeitsbeweis lässt sich für ihn nicht geben. Alle Beweise dieser Art gehen auf Tatsachen und wirkliches Dasein. Nun ist bereits gezeigt worden, dass alle Folgerungen inbetreff von Tatsachen sich auf die Beziehung von Ursache und Wirkung gründen, dass die Kenntnis dieser Beziehung lediglich aus der Erfahrung abgeleitet ist und endlich, dass alle Schlüsse aus der Erfahrung von der Voraussetzung ausgehen, das Künftige werde dem Vergangenen gleich sein. Diese Voraussetzung

selbst wieder durch einen wahrscheinlichen Grund, d. i. durch einen Schluss aus der Erfahrung beweisen wollen, hiesse daher augenscheinlich sich in einem Zirkel bewegen und dasjenige als zugestanden annehmen, was grade den eigentlichen Gegenstand des Beweises bilden sollte. Kein Beweisgrund, der aus der Erfahrung stammte, kann die Gleichheit des Künftigen und des Vergangenen beweisen, denn alle Beweise aus der Erfahrung gründen sich auf die Annahme dieser Gleichheit. Das aber heisst: die Erfahrung hängt von dem allgemeinen Kausalsatze ab, nicht umgekehrt dieser Satz von der Erfahrung.

In keinem Punkte kommt Hume Kant so nahe, wie in diesem. Schon Hume macht das allgemeine Gesetz der Kausalität zur Grundlage der Erfahrung, wenn auch nur der Erweiterung der Erfahrung über ihren bisherigen Umfang hinaus, er macht es zum Prinzip aller Erfahrungsschlüsse; schon er erkannte, dass eben daher dieses Gesetz nicht selbst wieder aus der Erfahrung abzuleiten oder durch Induktion zu beweisen ist, wie es auch durch blosse Begriffe nicht bewiesen werden kann. Bis hierher folgt Kant seinem „scharfsinnigen Vorgänger“ und nimmt diese Ergebnisse der Untersuchung Humes in seine eigene Theorie herüber, erst weiterhin in der Erklärung der Notwendigkeit und objektiven Gültigkeit des Gesetzes trennt sich sein Weg von demjenigen Humes.

In gewissem Sinne nämlich gründet Hume den allgemeinen Kausalsatz doch auf die vergangene Erfahrung, freilich nicht, um ihn als Folgesatz aus ihr herzuleiten, was sich ihm ja als unmöglich herausgestellt hatte; er beruft sich vielmehr auf eine Tatsache der inneren Erfahrung, die mit der Wahrnehmung der beständig gleichen Folge gleicher Dinge verbunden ist, und den Mangel eines Beweisgrundes ersetzen soll. Seine Absicht dabei geht nicht dahin, die Sicherheit und Ueberzeugungskraft der Erfahrungsschlüsse dadurch zu vermindern oder abzuschwächen; er will sie vielmehr verstärken, wenn er zeigt, dass sie nicht den „trügerischen Begründungen“ der Vernunft anvertraut sind. Es ist keine Gefahr, erklärt er, dass diese Schlüsse, von denen beinahe alle Erkenntnis abhängt, von der Entdeckung, dass ein Beweis für sie nicht zu finden ist, berührt werden. „Ist unser Geist nicht durch ein Argument bestimmt, diesen Schritt (über die bisherige Erfahrung hinaus) zu machen, so muss er dazu

durch ein Prinzip von gleichem Gewicht und ebenso grosser Autorität bewogen werden, und dieses Prinzip wird so lange seinen Einfluss bewahren, als die menschliche Natur die nämliche bleibt."

Um zu zeigen, was dies für ein Prinzip sei, denkt sich Hume, ein Mensch von reifem Verstande und ausgestattet mit allen Fähigkeiten des Erkennens, aber ohne alle Erfahrung, werde plötzlich in die Welt gesetzt, etwa wie nach der Bibel Adam. Zunächst würde er nichts als eine ununterbrochene Folge von Erscheinungen wahrnehmen, durch keine Ueberlegung aber die Vorstellung von Ursache und Wirkung gewinnen. Die Verbindung, die er unter den Naturvorgängen beobachtet, könnte zufällig sein, er wenigstens fände keinen Grund, von der einen Erscheinung auf das Eintreten der anderen zu schliessen. Hat er aber lange genug in der Welt gelebt, so musste er bemerkt haben, dass ähnliche Dinge oder Vorgänge beständig mit einander verbunden erscheinen. Was wird für ihn aus dieser Erfahrung folgen? Noch immer fehlt ihm wie zuvor eine Vorstellung von dem Grunde dieser Verbindung, den geheimen Kräften, durch welche eine Erscheinung die andere hervorruft. Und dennoch schliesst er jetzt sofort und ohne Besinnen von dem Eintreten der ersten Erscheinung auf das Kommen der zweiten. Die Wiederholung gleicher Fälle hat nichts in den Objekten seines Wissens geändert, sie hat keine neue Idee in diesen Objekten oder in irgend einem andern Dinge hervorgebracht; aber in ihm selbst, in dem Subjekte des Wahrnehmens, hat sich etwas verändert und seine Auffassung der Dinge verwandelt. Eine Neigung ist in ihm erwacht, ein Prinzip lebendig geworden, dessen Wirksamkeit in dem Masse sich verstärkt, in welchem die gleichen Fälle sich häufen. Dieses Prinzip ist die Gewohnheit oder die Uebung. Wir finden sie überall am Werke, wo die Wiederholung, sei es einer Handlung, die wir ausüben, oder einer Wirkung, die wir beobachten, eine Neigung mit sich bringt, diese Handlung selbst oder die Vorstellung der Wirkung zu wiederholen, ohne dass wir dazu der Vermittlung eines Schlusses oder eines Denkaktes bedürften. Und nun wird es mit einem Male verständlich, weshalb wir nach tausend gleichen Fällen einen Schluss ziehen, den wir nach einem Fall nicht ziehen können, obschon wir keinen Erkenntnisgrund für diesen Schluss anzugeben haben. „Alle Schlüsse aus Erfahrung sind darnach Wirkungen der Gewohnheit, nicht der Vernunft." — Dies ist nicht

so zu verstehen, als sei die Gewohnheit ihre einzige Quelle; sie ist nur der subjektive Beweggrund, der uns treibt, solche Schlüsse zu ziehen, und es ist falsch zu sagen, Hume habe den allgemeinen Kausalsatz, das Prinzip dieser Schlüsse, nur auf Gewohnheit gegründet. Er gründet ihn auch, ja vor allem auf die Regelmässigkeit oder Beständigkeit, welche die Erfahrung in den Naturvorgängen zeigte, und diese Regelmässigkeit geht der Gewohnheit voran, welche ohne sie nicht entstehen würde. Die Regelmässigkeit oder Beständigkeit in den Naturvorgängen ist die objektive, die darauf sich einstellende Gewohnheit die subjektive Seite des Kausalitätsprinzipes, und nichts als die Notwendigkeit in der Beziehung von Ursache und Wirkung und den Schlüssen nach dieser Beziehung will Hume vermittelst der Gewohnheit erklären. An die Stelle der objektiven Notwendigkeit, welche nach ihm unerkannt bleibt, tritt die subjektive, — die Nötigung durch einen Vorstellungstrieb, der sich an die Gewohnheit anschliesst.

Gewohnheit ist „die grosse Führerin unseres Lebens", eine zweite Natur in uns, die beinahe mit der Macht der ersten, mit der Unvermeidlichkeit eines uns ursprünglich eingepflanzten Instinktes wirkt. Gehen doch alle sekundären, erworbenen Instinkte von ihr aus. Indem Hume die Notwendigkeit, von der Erscheinung des einen Objektes auf die des andern zu schliessen, auf Gewohnheit zurückführt, will er das Prinzip unserer Erfahrungsschlüsse statt auf Vernunft oder Erkenntnis auf das Leben, ja auf die Natur selbst gründen, deren Prinzipien früher sind als alle Grundsätze der Vernunft, und wirken, ehe diese noch ihre Tätigkeit beginnen kann. Darum schreibt er: „die Vernunft ist langsam in ihrer Wirksamkeit, in den ersten Jahren der Kindheit kaum merklich, im besten Fall in allen Zeiten und jeder Periode unseres Lebens dem Irrtum und dem Versehen sehr ausgesetzt. Es stimmt mit der gewöhnlichen Weisheit der Natur mehr überein, eine so notwendige, für die Erhaltung unserer Existenz wesentliche Tätigkeit des Geistes, wie es die Folgerung gleicher Wirkungen aus gleichen Ursachen ist, durch einen Instinkt oder eine mechanische Tendenz sicher zu stellen, welche in ihrer Wirksamkeit frei von Irrtum bleibt, sich gleich beim Beginn des Lebens und Denkens geltend macht, und unabhängig ist von all den mühsamen Begründungen des Verstandes. So wie die Natur uns den

Gebrauch unserer Glieder gelehrt hat, ohne uns die Kenntnis der Muskeln und Nerven zu geben, wodurch er ausgeübt wird, hat sie uns auch einen Instinkt eingepflanzt, welcher die Gedanken in derselben Richtung vorwärtsführt, welche sie zwischen den äusseren Objekten festgestellt hat, obschon sie uns unwissend liess über die Vermögen und Kräfte, von welchen dieser regelmässige Gang und diese Folge der Dinge abhängen." Diese Anpassung des Ablaufs unserer Gedanken an den Verlauf der Dinge, von der hier die Rede geht, ist die wahre „praestabilierte Harmonie" zwischen beiden; auf ihr beruht alle reale Erkenntnis und ebenso auch der Nutzen, den wir aus dieser ziehen. Die richtige Verknüpfung einer Tatsache mit einem Begriff, der Wahrnehmung der Ursache mit der Vorstellung der Wirkung, ist kein Akt des blossen Denkens, sie ist ein Vorgang in unserer sinnlichen Natur, und ihr Prinzip ein Naturtrieb, kein Gedanke. Hume vergleicht die Wirkung dieses Triebes, den Glauben oder die Ueberzeugung, die er mit sich bringt, mit dem Gefühl der Dankbarkeit beim Empfangen von Wohltaten, des Hasses beim Erleiden von Beleidigungen. „Alle diese Wirkungen gehen aus einer Art von natürlichen Instinkten hervor, kein Schluss oder Denkvorgang kann sie hervorrufen noch auch verhindern." Unsere Verwunderung darüber, meint Hume, werde aufhören, wenn wir bemerken, dass unsere Vernunft selbst im letzten Grunde auf einem Instinkt beruht, sofern unsere natürlichen Ueberzeugungen, die uns bei der Erkenntnis der Dinge leiten, allen Reflexionen des Denkens vorangehen, daher auch durch Gründe, die bloss dem Denken entnommen werden, weder zu beweisen und noch weniger zu widerlegen sind.

In dieser biologischen Auffassung der Grundlagen des realen Wissens liegt, wie schon einmal gesagt wurde, das Einzigartige und Auszeichnende der Erkenntnislehre Humes.

Insbesondere die Auffassung der Kausalität, nach der subjektiven Seite hin, als eines Triebes entspricht auf das beste der inneren Erfahrung. Die Forderung, für eine eingetretene Veränderung nach einer Ursache zu suchen, regt sich im Bewusstsein zunächst in der Gestalt eines Bedürfnisses, das Befriedigung erheischt. Eine isolierte Tatsache erweckt von selbst und ohne weiteres das Verlangen nach ihrem Zusammenschluss mit andern Tatsachen, und dieses Verlangen

kann sich von den schwächeren Graden einer dumpfen Neigung zu den stärkeren und stärksten eines Affektes steigern. Es ist die Leidenschaft des Forschens und Begründens, die den Denker Welt und Leben um sich her vergessen macht. Und ist nicht auch der dem Kausalprinzip analoge Satz der Vernunft, der Satz vom zureichenden Grunde zunächst ein Postulat, die Forderung vollständiger Begründung. Haben wir dies einmal erkannt, so fragen wir nicht länger: welcher Grundsatz ist der der Kausalität, wir fragen: was für ein Grundsatz befriedigt unser Kausalitätsbedürfnis? — Und diese Frage beantwortet Hume, es ist noch zu zeigen, ob vollständig oder nicht, mit dem Hinweis auf die erfahrungsgemässe Gleichförmigkeit und Beständigkeit in der Folge der Dinge.

Mit dem Worte Gewohnheit wollte Hume nicht die letzte Ursache der Neigung zur Wiederholung gleicher Handlungen und Vorstellungen bezeichnen; er bezeichnet damit eine Ursache, die tatsächlich stattfindet und deren Wirkungen uns aus der Erfahrung bekannt sind, eine „wahre Ursache“ also im Sinne Newtons. Daher trifft jene Einwendung nicht zu, die man öfters gegen ihn gerichtet hat: er habe aus der äusseren Erfahrung, oder Natur, alle wirkenden Prinzipien ausgeschlossen, dafür aber mit der Gewohnheit ein solches Prinzip in die innere Erfahrung verlegt. Dies ist in doppelter Hinsicht unrichtig: weder hat Hume die Existenz solcher Prinzipien in der äusseren Natur in Abrede gestellt, noch behauptet, die Gewohnheit sei ihrem inneren Wesen nach zu erkennen. „Was das anlangt, da man sagt, die Wirkungen in der Natur sind von unseren Vorstellungen unabhängig, so gebe ich dies zu und habe selbst bemerkt, dass die Objekte untereinander die Verhältnisse des Neben- und Nacheinanderseins möglich machen.“ Unbegreiflich bleibt für uns nur, wodurch sie diese Verhältnisse möglich machen, diese Unbegreiflichkeit ist aber auch bei dem Gewohnheitsprinzip vorhanden und die gleiche wie bei irgend einem andern Naturprinzip. Die Erfahrung gewöhnt das Gemüt, von dem einen Dinge zur Vorstellung des andern überzugehen. „Ein solcher Einfluss auf das Gemüt ist etwas in sich Eigenartiges und Unbegreifliches und unmöglich können wir uns seiner Wirksamkeit gewiss sein, ausser durch Erfahrung und Beobachtung.“ Auf die Wahrnehmung der Beständigkeit in den Objekten folgt im Subjekte die Gewohnheit,

auf die Gewohnheit die Neigung zur Wiederholung gleicher Erwartungen oder Vorstellungen: dies allein gibt die Erfahrung nach Hume wirklich zu erkennen. Seine Theorie ist auch in diesem Punkte folgerichtig und in sich geschlossen.

Es wurde schon hervorgehoben, dass die Gewohnheit nicht die einzige Quelle unserer kausalen Folgerungen ist, und dass sie erst zusammen mit der Konstanz der Verbindungen der Objekte die Idee der notwendigen Verknüpfung erzeugt. Andererseits wieder ist die Gewohnheit ein weit allgemeineres Prinzip, dessen Wirksamkeit sich nicht auf die Leitung der Erkenntnis von Tatsachen beschränkt. Hume weist dafür auf das Beispiel der Erziehung hin. Die Maximen der Erziehung, die Sitten und Gebräuche, die sie vorschreiben, sind künstlich, sie werden von Menschen festgesetzt und widerstreiten nicht selten der Vernunft und Erfahrung; dennoch wirken sie auf denjenigen, der an ihre Befolgung gewöhnt ist, wie Regeln oder Gesetze der Natur und mögen ihm so notwendig erscheinen wie diese. Um übrigens das Gewohnheitsprinzip nicht zu überschätzen, — denn es könnte sein, dass der Kausalitätstrieb ein ursprünglicher, kein sekundärer Vorstellungstrieb ist —, müssen wir im Auge behalten, worauf es Hume wesentlich ankam, nämlich auf die Unterscheidung der Erfahrungsschlüsse als unmittelbarer Folgerungen von den Vernunftschlüssen, die durch die Einschaltung eines Grundes vermittelt werden. „Da wir nun alles, was ohne neue Schlüsse von einer blossen Wiederholung herrührt, Gewohnheit nennen, so können wir als zugestanden betrachten, dass alle Ueberzeugung (von Wirklichkeit und Existenz) diesen Ursprung hat.“ Gewohnheit bedeutet somit Ausschliessung von Reflexion.

Die Wirkungen der Gewohnheit auf den Vorstellungsverlauf bestehen in der Leichtigkeit, womit wir von der einen Vorstellung unmittelbar zu der anderen übergehen, und der Notwendigkeit dieses Ueberganges, die wir indess erst fühlen, wenn wir uns eine Abweichung von der gewohnten Verbindung denken, und um so stärker fühlen, je grösser diese Abweichung ist, und je gewohnter oder vertrauter die Verbindung selbst. Darum erscheint uns das Gegenteil dessen, was wir vorzustellen gewohnt sind, als Widerspruch, obgleich es nicht wirklich widersprechend ist, sondern nur der gewohnten Vorstellungsweise widerstreitend. In dem Falle einer Assoziation

durch Ursächlichkeit kommt noch die Ueberzeugung von der Wirklichkeit des Gefolgerten hinzu, der Glaube an die künftige Realität der Wirkung, die wir erwarten, die vergangene der Ursache, auf die wir zurückschliessen. Die beiden zuletzt genannten Momente: das Gefühl der Notwendigkeit der Folgerung und die Ueberzeugung von der Wirklichkeit des Gefolgerten wirken in dem Bewusstsein einer ursächlichen Verbindung zusammen; sie sind die wesentlichen Momente dieses Bewusstseins und sollen daher besonders betrachtet werden.

Wir beginnen mit dem zweiten, dem Glauben an Wirklichkeit (belief); es ist das allgemeinere, auch in den Verhältnissen der Aehnlichkeit und der Berührung wirksame Moment.

Dasein ist kein Begriff; der Glaube an Dasein etwas anderes als eine Idee. Die Ueberzeugung von der Wirklichkeit eines Gegenstandes fügt zu dem Begriffe des Gegenstandes keine neue Idee, kein neues Prädikat hinzu. Die Art und Weise, wie wir den Gegenstand vorstellen, wie wir ihn erleben, wird durch diese Ueberzeugung geändert, nicht was wir von ihm vorstellen. Wäre Existenz eine Idee, und gehörte der Glaube an die Wirklichkeit zur vorstellenden Tätigkeit des Geistes, so würde jede bestimmte Grenze zwischen Realität und Einbildung aufgehoben sein, und es stünde in der Macht des Menschen, für wirklich zu halten, was ihm beliebt. Denn der Geist hat die Verfügung über alle seine Ideen, er kann sie nach Gefallen trennen, zusammensetzen, vermischen; wir vermöchten also auch die Existenz, wenn sie eine Idee wäre, mit jeder noch so willkürlich gebildeten Vorstellung zu verknüpfen, und die wildesten Träume der Phantasie kämen auf eine Linie zu stehen mit der gesichertsten Wahrheit der Geschichte und Erfahrung.

Vergleichen wir die Annahme der Existenz einer Sache mit der Ueberzeugung von ihrer Existenz, — und wir werden uns eines Unterschiedes inne, der lediglich die Art unserer Auffassung der Sache bestimmt, ihre Vorstellung aber nicht berührt. Weder die Annahme, noch die Anerkennung der Existenz vermehren den Inhalt unserer Vorstellung; es ist augenscheinlich: das Bewusstsein von Existenz ist nicht das Bewusstsein einer Idee. Aber ungeachtet ihres gleichen Inhaltes sind die beiden Sätze: ich nehme an, ich stelle mir vor, ein gewisses Ding existiere, und ich glaube, dass es existiert,

ausserordentlich verschieden. Der zweite Satz wird stärker im Geiste festgehalten, er erregt uns lebhafter, die Vorstellung, deren Gegenstand als wirklich anerkannt wird, hat selbst mehr Wirklichkeit, sie hat gleichsam mehr Dichte und Gewicht. Somit besteht der Glaube oder das Wirklichkeitsbewusstsein selbst in einem gewissen Gefühl oder einer inneren Empfindung; und diese zu haben, oder nicht zu haben, steht nicht in unserer Willkür; sie folgt ihren eigenen Ursachen und Gesetzen, über die wir nicht Herr sind. Vermöge dieses Gefühles stellen wir Realitäten mehr vor als Fiktionen und unterscheiden die Begriffe unserer Urteilskraft (judgment) von blossen Begriffen. Kraft dieses Gefühles machen Begebenheiten, von denen die Geschichte berichtet, einen so verschiedenen Eindruck im Vergleich mit Begebenheiten, die in einem Romane erzählt werden. Unsere Vorstellungen sind in beiden Fällen anders eingestellt: dort sind wir bereit, zu glauben, im zweiten Falle wollen wir uns einem Spiel von Annahmen überlassen. Wir zweifeln öfters, ob ein Vorstellungsverlauf auf vergangene Erfahrung sich gründe, bis plötzlich ein Umstand in unserer Erinnerung auftaucht, den ganzen Verlauf belebt, ihm den Charakter der Wirklichkeit verleiht und unserem Zweifel ein Ende macht. Dieser Wirklichkeitscharakter kommt nun vor allem jedem Sinneseindruck zu; in der Empfindung selbst liegt die erste und ursprüngliche Anerkennung wirklicher Existenz.

„Glauben (to belief) heisst eine unmittelbare Impression der Sinne oder die Wiederholung der Impression im Gedächtnis fühlen". Ist einmal durch eine gegebene Impression dieses Gefühl der Ueberzeugtheit erregt, so pflanzt es sich fort und breitet sich über alle diejenigen Vorstellungen aus, die mit der gegebenen oder erinnerten Impression assoziativ verbunden sind. Auch im Bewusstsein gibt es eine Verteilung der „Energie". Die Impression führt die mit ihr nach Assoziationsgesetzen verbundenen Vorstellungen herbei und teilt ihnen etwas von ihrer eigenen Energie, ihrem eigenen Bewusstseinsgrade mit. Ist das Gemüt einmal in Schwung und Leben versetzt, so schreitet es auch zu lebhafterer Vorstellung der verbundenen Gegenstände fort, nach einer natürlichen Disposition, von dem einen Gegenstande zu dem anderen überzugehen. Der gegenwärtige Eindruck verstärkt die mit ihm assoziierte Vorstellung, seine Energie strahlt auf diese über und verwandelt sie so aus einer blossen Idee in einen

Gegenstand der Urteilskraft. Hume vermutet eine physiologische Ursache dieser Fortpflanzung und Mitteilung von seelischer Kraft von der stärkeren Vorstellung auf die schwächere; die Sache selbst gehört zu den schönsten Entdeckungen der Psychologie.

Was nun schon von einem einfachen Verhältnisse der Assoziation, einem solchen der Aehnlichkeit und der Berührung gilt, muss in noch höherem Grade von dem Verhältnisse der Ursächlichkeit gelten. Die Stärke des Glaubens oder der Ueberzeugung, die dieses Verhältnis mit sich bringt, und wodurch es sich vor den übrigen Verhältnissen auszeichnet, ist die summierte Wirkung der Kraft des Glaubens, die sich schon durch räumliche und zeitliche Berührung von dem Eindruck auf die Vorstellung überträgt und der Kraft der Gewohnheit, die aus der Wiederholung und Anhäufung der gleichen Folge in aller vergangenen Erfahrung entspringt. Und darum glauben wir bei dem Kausalitätsverhältnis so fest an die Wirklichkeit des Gefolgerten.

Man muss zugestehen, eine bessere Theorie der Notwendigkeit in der ursächlichen Beziehung, als ihre Zurückführung auf eine Denkgewohnheit war nicht zu finden, so lange man nur die psychologische Notwendigkeit in diesem Verhältnisse kannte und noch nichts von der transzendentalen wusste; denn an eine logische war, seit Hume sie widerlegt hatte, nicht mehr zu denken.

Die Notwendigkeit in der kausalen Verknüpfung ist eine Wirkung der Gewohnheit. Sie ist daher nicht das Prinzip unserer Kausalitätsschlüsse, sondern die Folge unseres Schliessens. Nicht weil wir in den Vorgängen der Natur von vorneherein Notwendigkeit erkennen, schliessen wir auf ihre ursächliche Verknüpfung, weil wir beständig oder gewohnheitsmässig von dem einen Vorgang auf den anderen schliessen, erscheinen uns diese Vorgänge ursächlich, d. i. notwendig verknüpft. „Die Notwendigkeit eines Geschehens ist keine Bestimmung in dem wirkenden, sondern eine solche in dem denkenden oder verständigen Wesen, das das Geschehene betrachtet.“ — Notwendigkeit, heisst es schon im „Treatise“, ist etwas, das bloss im Subjekte existiert, nicht in den Dingen, und es sei uns gar nicht möglich, einen Begriff von ihr zu bilden, wenn wir sie als eine Eigenschaft in den Körpern, als Attribut der Dinge betrachten. „Sie ist nichts als die Bestimmung der Gedanken, von Ursachen zu Wirkungen, von Wirkungen zu Ursachen überzugehen. So wie die Not-

wendigkeit, welche macht, dass zweimal zwei vier ist, oder die drei Dreieckswinkel zusammen zweien rechten gleich sind, bloss in der Handlung des Verstandes liegt, so liegt auch die Notwendigkeit oder „Kraft", welche Ursache und Wirkung verknüpft, in der Bestimmung des Gemütes, von der einen zu der anderen fortzugehen." (Die Beispiele in diesem Satze beweisen übrigens, dass Hume den Standpunkt, den er in der „Untersuchung" zur mathematischen Erkenntnis einnimmt, zur Zeit der Abfassung des Treatise noch nicht erreicht haben kann. Nach seiner späteren Lehre sind es die Beziehungen der Ideen, nicht die blossen Handlungen des Verstandes, welche die mathematische und überhaupt jede Erkenntnis a priori begründen.) — Die Dinge stehen zu einander in dem Verhältnis der beständigen Verbindung gleicher Folge; sie erscheinen verbunden, nicht verknüpft. Sobald sich aber auf Grund dieser Beständigkeit eine feste Gewohnheit ausgebildet hat, von dem einen Dinge sofort auf das andere zu schliessen, fühlt unser Geist einen neuen Eindruck, eben den Eindruck der Gewohnheit. Und damit ist die Erklärung der Notwendigkeit in dem ursächlichen Verhältnisse gefunden, die Impression entdeckt, die für unsere Vorstellung aus der Verbindung Verknüpfung, aus der Beständigkeit Notwendigkeit macht. Der Eindruck der Gewohnheit ist das Urbild der Idee der Notwendigkeit, das wir suchten.

„Unsere Idee von Notwendigkeit und Verursachung entspringt einzig und allein aus der zu beobachtenden Gleichförmigkeit in den Tätigkeiten der Natur, wo gleiche Dinge beständig miteinander verbunden sind, und wodurch der Geist bestimmt wird nach Gewohnheit, das eine Ding aus der Erscheinung des anderen zu folgern. Diese beiden Umstände machen den ganzen Begriff jener Notwendigkeit aus, die wir der materiellen Welt zuschreiben. Ueber die beständige Verbindung gleicher Dinge hinaus, und die sich daraus ergebende Folgerung von dem einen auf das andere haben wir keine Idee irgend einer Notwendigkeit oder Verknüpfung." So fasst Hume seine Lehre zusammen. Die Priorität der Ursache vor der Wirkung, die Verschiedenheit beider und die Beständigkeit ihrer Verbindung sind nach ihm die einzigen Faktoren, die von seiten der Objekte den Begriff der Ursächlichkeit bestimmen; etwas weiteres sei in den Gegenständen nicht zu entdecken. „Eine Ursache ist ein Objekt,

nach welchem ein anderes folgt, und wobei allen Objekten, die dem ersten gleich sind, solche folgen, die dem zweiten gleichen; so dass, hätte das erste nicht existiert, auch das zweite niemals gewesen wäre.“ Fügen wir noch die Wirkung der Gewohnheit auf der Seite des Subjektes hinzu, so gelangen wir zur Erklärung: „Ursache ist ein Objekt, dem ein anderes (beständig) folgt, und dessen Erscheinung immer die Gedanken auf dieses andere führt.“

Zum Schlusse unserer Darstellung sollen die Hauptsätze dieser bewunderungswürdigen Theorie überblickt werden.

A priori und aus blossen Begriffen ist nicht zu verstehen, wie darum, weil etwas ist, etwas davon verschiedenes notwendig gesetzt sein müsse, oder warum das Dasein des einen notwendig das des anderen mit sich bringen soll. Der Satz der Kausalität ist mithin durch die Vernunft nicht zu beweisen. Aber auch aus der Erfahrung lässt sich dieser Satz nicht beweisen. Die Erfahrung gibt uns nirgends den Umstand oder das Vermögen und die Kraft zu erkennen, wodurch ein Vorgang den anderen erzeugt, die Ursache ihre Wirkung hervorbringt. Also ist der Begriff der notwendigen Verknüpfung von Ursache und Wirkung ohne Gegenstand; er ist leer an Inhalt und muss durch den Begriff der unmittelbaren und regelmässigen oder gleichförmigen Aufeinanderfolge ersetzt werden. Die Notwendigkeit, die wir dennoch in die tatsächliche Regelmässigkeit hineinlegen, und wodurch wir uns berechtigt glauben, von der vergangenen Erfahrung auf alle künftige, von der wirklichen Erfahrung auf die mögliche zu schliessen, ist das Ergebnis der Gewohnheit, der Anpassung des Ablaufs unserer Vorstellungen an den bisherigen Verlauf der Dinge. Sie ist kein Begriff, sondern ein Gefühl. Sie gestattet daher keinen eigentlichen Schluss auf das Objekt; sie drückt nur eine erworbene Beschaffenheit des Subjektes aus, die innere Nötigung, in der gewohnten Richtung seiner Gedanken weiter zu gehen. Deshalb ist sie auch nicht das Prinzip unserer Schlüsse auf Tatsachen, sondern eine Folge des Schliessens; sie übt daher auf unser Gefühl eine um so stärkere Wirkung aus, je länger wir fortfahren zu schliessen, und je öfter unsere Schlüsse durch weitere Erfahrungen bestätigt wurden. Daraus folgt: das Prinzip aller unserer Erfahrungserkenntnis: der Grundsatz der Kausalität ist kein Erkenntnisprinzip; also ist auch die Erfahrung keine

Erkenntnis, denn wie der Grund, so die Folge, und der Empirismus keine Philosophie.

7. Die Kausalitätstheorie Humes. — Kritik des Kraftbegriffes.

Kraft und notwendige Verknüpfung gehören zusammen; beide Begriffe werden auch von Hume gemeinschaftlich geprüft. Hätten wir eine Wahrnehmung von Kraft, so könnten wir auch die Kausalität, die Verknüpfung von Ursache und Wirkung, wahrnehmen; wir könnten sie „von innen" sehen. Nun entspricht es der allgemeinen Meinung, dass wir Kraft wirklich wahrnehmen, wir würden sonst nicht von ihr reden. Wir glauben zu wissen, was mechanische Kraft ihrem Wesen nach sei, nämlich bewegende Kraft und Ursache der Beschleunigung; und noch stärker sind wir überzeugt, in unsrem eigenen Willen eine Kraft unmittelbar zu erleben. Daher machen wir den Willen zum Typus der Kraft und denken uns auch die Kräfte in der äusseren Natur willensartig. Die Widerlegung dieser gewöhnlichen und ganz naturwüchsigen Meinung ist vielleicht das grösste Verdienst Humes, und die Sache selbst durch ihn ein für alle Mal erledigt. Wiederholt hat in der Geschichte des menschlichen Geistes, der Geschichte der Wissenschaft und Philosophie, der grösste Fortschritt in einer „Umwälzung der Denkart" bestanden; auch die Berichtigung der Kraftvorstellungen gehört zu diesen Fortschritten. Hume liefert damit den indirekten Beweis für seine Kausalitätstheorie; er macht die Gegenprobe auf deren Richtigkeit. Der Reihe nach durchgeht er alle Arten von Fällen, in denen wir den Ausdruck Kraft gebrauchen, in dem Glauben eine anschauliche Bedeutung für dieses Wort zu besitzen: er betrachtet die Beziehungen der physischen Ursachen zu ihren physischen Wirkungen, die Verbindung psychischer Ursachen, wie es der Wille ist, zu den physischen Wirkungen, die tatsächlich oder scheinbar damit zusammengehen, das Verhältnis und den Zusammenhang endlich zwischen psychischen Ursachen und psychischen Wirkungen. Und da dies in der Tat alle Arten von Verbindungen sind, auf welche wir den Begriff der Kraft anwenden, so ist seine Induktion vollständig und ein Zweifel an der Allgemeinheit ihres Ergebnisses nicht möglich. Dieses Ergebnis selbst aber fällt überall negativ aus. „Wir haben vergeblich nach der Idee einer Kraft

oder notwendigen Verknüpfung in all den Quellen gesucht, aus denen sie möglicherweise herfliessen könnte."

Blicken wir um uns her auf die Objekte unserer äusseren Sinne und betrachten wir die Tätigkeit der Ursachen, so sind wir in keinem einzelnen Falle, also auch nicht in allen einzelnen Fällen zusammengenommen, im stande, irgend eine Kraft zu entdecken, irgend eine Eigenschaft, welche die Wirkung an die Ursache bände und sie zu einer unfehlbaren Folge von dieser machte. Wir finden nichts weiteres, als dass tatsächlich die eine auf die andere folgt. Der Stoss des einen Billardballes ist von der Bewegung des zweiten begleitet: dies ist alles, was dabei den äusseren Sinnen erscheint. Kein Teil der Materie offenbart uns durch seine sinnlichen Eigenschaften irgend eine Kraft oder Energie, oder gibt uns einen Grund an die Hand, uns vorzustellen, dass er irgend etwas erzeugen, dass irgend etwas folgen werde, was wir grade als seine Wirkung auffassen müssten. Dichte, Ausdehnung, Bewegung, alle Eigenschaften der Materie sind in sich vollständig; niemals weisen sie über sich hinaus, auf einen Vorgang, der aus ihnen erfolgen mag. „Die Szenen der Sinnenwelt wechseln beständig, ein Objekt folgt auf das andere in ununterbrochener Reihe; die Macht oder Kraft aber, welche die ganze Maschine treibt, ist uns völlig verborgen. Unmöglich kann daher die Idee der Kraft aus der Betrachtung der äusseren Dinge in den einzelnen Fällen ihrer Tätigkeit abgeleitet sein; kein Ding zeigt uns eine Kraft, die das Urbild dieser Idee sein könnte." Kraft ist kein Gegenstand der äusseren Wahrnehmung.

Sie ist aber ebensowenig Gegenstand der inneren Erfahrung. Nicht als ob Hume in Abrede stellte, dass der gewöhnliche Kraftbegriff durch innere Wahrnehmung veranlasst wird. Er selbst weist auf das Gefühl der Anstrengung hin, bei der Leistung von Arbeit, des Widerstandes, dem wir dabei begegnen, und sieht in diesem nisus, diesem Gefühl des Strebens, die Quelle oder das Original für jenen Begriff. Wir sind selbst Körper oder Maschinen, deren Bewegungen in die grosse Maschine der Aussenwelt eingreifen, was liegt daher näher, als die Impulse, welche das Getriebe unsrer Maschine in Gang bringen, die Gefühle, die ihre Arbeit begleiten, auf die empfindungslosen Teile der gegenständlichen Welt zu übertragen? Eine Uebertragung, so natürlich, dass noch Galilei, der Schöpfer der Dynamik,

diese Gefühls- und Empfindungsseite der Kraft stark betonte. Weder die Unvermeidlichkeit dieser Einfühlung, noch, dass aus ihr die gewöhnliche Vorstellung der Naturkräfte entspringt, kann Gegenstand eines Streites sein. Die Frage Humes lautet vielmehr: enthält diese innere Wahrnehmung einen Bestandteil, der notwendig über sie selbst hinausleitet zur bestimmten Wirkung, ist sie eine Impression von Verursachung, und bringt als solche das Wesen der Kausalität zur Anschauung? Und diese Frage hat Hume unwidersprechlich verneint. Das Gefühl der Anstrengung, des Strebens und Gegenstrebens ist für sich betrachtet vollständig und abgeschlossen, es ist eine Impression, oder eine Verbindung von Impressionen, und nichts liegt in ihr selbst, was eine a priori erkennbare Verknüpfung mit einem weiteren Ereignis an die Hand gibt. „Was folgt, lernt man nur aus Erfahrung; a priori können wir es nicht wissen!" Kennten wir aus irgend einer Wahrnehmung das Wesen der mechanischen Kraft (oder irgend einer anderen Form der Energie), warum, fragt Hume, messen wir nicht sie selbst, statt ihrer Wirkung? Ein Streit um das wahre Mass der Kraft wäre dann nie entstanden. „Wir finden durch Erfahrung, dass ein Körper in Ruhe oder in Bewegung in seinem Zustand beharrt, und dass ein gestossener Körper so viel Bewegung dem stossenden entnimmt, als er selbst empfängt. Nennen wir dies vis inertiae, so bezeichnen wir damit nur die Tatsachen, ohne zu beanspruchen, einen Begriff von dieser Trägheitskraft zu haben; in ganz derselben Art wie wir, wenn wir von Gravitation reden, nur gewisse Wirkungen meinen, ohne diese tätige Kraft zu begreifen."

Auch die Wahrnehmung unsres eignen Willens gibt uns die Idee nicht, die wir suchen. Wohl glauben wir hier unmittelbar eine Kraft an ihrem Werke zu sehen, der Wille scheint uns intimer als irgend ein Vorgang in der äusseren Natur bekannt zu sein, ja das einzige intim Bekannte. Wie sollten wir auch den Einfluss des Willens nicht ganz und gar kennen, da wir selbst es sind, die ihn nicht nur erleben, sondern ausüben und fühlen, dass wir auf das einfache Geheiss des Willens die Glieder unsres Leibes zu bewegen vermögen, oder die Richtung unserer Gedanken zu bestimmen, und unsere Gefühle zu regeln. Das Vorurteil, die Täuschung ist in diesem Falle so zwingend und allgemein, dass nicht erst die Lehre Schopenhauers, dass auch die „Philosophie der Wilden" eine Willensphilosophie ist. Um so

wichtiger sind daher die Gründe, durch die Hume diese Täuschung zerstört.

Der Einfluss des Willens zunächst auf die Bewegung des Körpers ist eine Tatsache wie jede andere; die Bewegung der Glieder unsres Leibes folgt unter gewöhnlichen Umständen dem Impuls unsres Willens. Wodurch aber der Wille bewegt, das Wesen der Kraft, die eine so ausserordentliche Tätigkeit äussert, entzieht sich auch der sorgfältigsten Nachforschung. Es gibt, wie man zugeben muss, in der ganzen Natur kein mysteriöseres Prinzip als die Verbindung von Seele und Leib, von Wille und Bewegung. Wie kann ein Gedanke die Materie erregen und ihre Bewegung beeinflussen? „Vermöchten wir durch einen geheimen Wunsch, Berge zu versetzen oder die Planeten in ihren Kreisen aufzuhalten, diese ausgedehnte Macht wäre um nichts ausserordentlicher, oder mehr von allem, was wir begreifen können, entfernt.“ — Diese Stelle aus der „Untersuchung“ Hume's muss, beiläufig bemerkt, Kant vorgeschwebt haben, als er 1766 (in „Träume eines Geistersehers“) schrieb: „ich weiss wohl, dass das Denken und Wollen meinen Körper bewege, aber ich kann diese Erscheinung niemals durch Zergliederung auf eine andere bringen, und sie daher wohl kennen, aber nicht einsehen. Dass mein Wille meinen Arm bewegt, ist mir nicht verständlicher, als wenn Jemand sagte, dass derselbe auch den Mond in seinem Kreise zurückhalten könnte; der Unterschied ist nur dieser, dass ich jenes erfahre, dieses aber niemals in meine Sinne gekommen ist.“ — Warum ferner bewegt der Wille nicht alle Organe? Es gibt keinen Grund, abgesehen von der Erfahrung, warum er wohl über Zunge und Finger gebietet, aber nicht über das Herz oder die Leber. Kennten wir sein Wesen, so müssten wir a priori wissen, wir müssten es ihm ansehen können, wie weit seine Macht reicht, genau bis zu welchen Grenzen, und warum nicht darüber hinaus. Ein plötzlich Gelähmter fährt eine Zeit lang fort, die gewohnte Bewegung des gelähmten Gliedes zu wollen, und ist sich dieses Willens bewusst, obschon zu seiner eignen Verwunderung der Erfolg ausbleibt. Ohne auf die Hand hinzusehen, glaubt er die Hand bewegt zu haben und ist überrascht, wenn er sie doch unbewegt sieht. Sein Bewusstsein zu wollen, ist dasselbe wie in seiner gesunden Zeit, der Erfolg der entgegengesetzte; also kann im Bewusstsein des Willens der Erfolg nicht enthalten sein. Endlich

werden wir von der „Anatomie“ belehrt, dass die unmittelbare Wirkung des Wollens nicht die in die Sichtbarkeit tretende Bewegung des Gliedes ist. Nicht das bewegte Glied ist das Objekt, auf welches der Wille, die Kraft in der willkürlichen Bewegung, direkten Einfluss ausübt; diese Angriffspunkte oder Objekte des Willens sind gewisse Muskeln, Nerven und „Lebensgeister“, wie Hume im Sinne der Physiologie seiner Zeit die nervöse Substanz nennt. Besässen wir in dem Gefühl unsres Bestrebens zu bewegen wirklich eine Vorstellung der ursprünglichen bewegenden Kraft selbst, so brauchten wir nicht erst die Wissenschaft nach der Reihe jener Veränderungen zu befragen, die zwischen dem Bewusstsein des Willens und der bezweckten Bewegung verläuft. Wir wissen aber in der Tat so wenig davon, wodurch der Wille den Arm oder einen Finger der Hand bewegt, dass wir nicht einmal sehen, was er bewegt. — Dieses Argument liesse sich noch verstärken durch den Zweifel, ob der Wille überhaupt bewegt, und nicht vielmehr die Innervation des Nerven, der zu einem quer gestreiften Muskel führt, und der Impuls des Willens ein und derselbe Vorgang sind, betrachtet von zwei Seiten.

Nur scheinbar ist der Einfluss des Willens auf unsre Gedanken und Gefühle verständlicher, sofern hier Ursache und Wirkung der Erscheinung nach gleichartig sind. In Wahrheit ist auch dieser Einfluss in letztem Grunde unerforschlich. Die innere Erfahrung zeigt, dass die Richtung unserer Gedanken durch den Willen bestimmt wird, sie zeigt uns nicht, wodurch dies geschieht. Die Macht des Willens über den Verlauf oder die Bewegung der Vorstellung ist ebenso in Grenzen eingeschlossen, wie seine Macht über die Glieder, ohne dass im Willen selbst ein Grund für diese Begrenzung zu finden wäre. Sie ist verschieden zu verschiedenen Zeiten, anders in der Gesundheit wie in der Krankheit, anders am Morgen wie am Abend. Sehr häufig kommen die Gedanken oder bleiben aus, sehr wider unseren Willen. Sie kommen oft, nicht wenn wir wollen, sondern wenn sie „wollen“, und nicht wir geben, nach einem geistreichen Wort Nietzsches, den Gedanken Audienz, die Gedanken geben uns Audienz. Auch unser Geist besitzt wie unser Körper eine geheime Struktur seiner Teile, von welcher die Wirkung abhängt, und die, weil wir sie nicht kennen, die Macht unsres Willens ebenso unbekannt sein lässt, wie sie selbst es ist. Die Selbsterfassung des Willens schliesst niemals den Umstand

ein, dem wir a priori die bestimmte Wirkung entnehmen könnten. Dies gilt in gleicher Weise, wenn die Wirkung ein innerer Vorgang, wie wenn sie eine äussere Erscheinung ist. Wir wissen unmittelbar nur, dass wir wollen und worauf unser Wille gerichtet ist, was wirklich folgt, Gelingen oder Misslingen unsrer Absicht, müssen wir erfahren. Und selbst unseren eignen Willen lernen wir erst nach und nach aus Erfahrung und Beobachtung kennen. Ist also der Wille, wie Schopenhauer meint, „die Kausalität von innen gesehen", so lässt uns dieser innere Anblick, was die Hauptsache betrifft, genau ebenso im Dunkeln, wie die Betrachtung irgend eines Zusammenhanges äusserer Vorgänge.

Wir kennen das Wesen der „Kraft" nicht; die Kraft, die wir kennen, ist ein Beziehungsbegriff, wie die Ursache selbst, von der sie nur ein besonderer Fall, oder, dies ist Humes Meinung, ein andrer Ausdruck ist. So bestätigt die Prüfung der Vorstellungen der Kraft die Kausalitätstheorie Hume's und insbesondere den Satz, dass die Erfahrung nichts lehrt, was dem Begriff einer notwendigen Verknüpfung entspricht.

8. Ausführungen der Theorie.

Hume fügt seiner Theorie Ausführungen und Anwendungen hinzu, von denen uns die über die Freiheit des Willens, die „Vernunft" der Tiere und die Regeln, die bei kausalen Folgerungen zu beobachten sind, als die wichtigsten erscheinen. Die übrigen Exkurse: über die Wunder, die besondere Vorsehung und ein zukünftiges Leben, wie bezeichnend sie auch für die Zeit Hume's sind, und wie wahrscheinlich es ist, dass gerade sie ihm den Namen eines Skeptikers zugezogen haben, können übergangen werden.

Zwischen physischen und moralischen Ursachen findet in bezug auf ihre Notwendigkeit kein wahrer Unterschied statt. Die Notwendigkeit einer Ursache ist die Regelmässigkeit, womit die Wirkung in der Folge mit ihr verbunden ist, und der Schluss aus dieser Regelmässigkeit. Beide Bedeutungen des Begriffs gelten auch von den menschlichen Handlungen. Wir nehmen eine Regelmässigkeit der Handlungen wahr, die sich um so mehr verstärkt, je mehr wir in die Verknüpfungen der Willensakte mit ihren Ursachen eindringen, und wir richten unsere Schlüsse und unser Betragen in bezug auf andere Menschen nach der

Ueberzeugung von ihrer Gleichförmigkeit ein. Aber auch der Eindruck der Notwendigkeit ist bei der physischen und der moralischen Verursachung von derselben Art. Hume zeigt dies durch ein treffendes Beispiel. Ein Gefangener ohne Geld und Einfluss überlegt die Möglichkeit der Flucht. Er wird eher hoffen dürfen, Mauern und Eisen zu brechen, als den Willen der Wächter zu beugen. Zum Schaffot geführt, weiss er, dass die Gewissheit seines Todes ebenso durch die Pflichttreue der Wächter und Gerichtspersonen, wie durch die Wirkung des Beiles bedingt ist. Hier sind natürliche Ursachen mit willkürlichen Handlungen verkettet, aber der Schluss ist nicht weniger fest und sicher, als wenn er durch physische Ursachen allein bestimmt gewesen wäre. Das Gefühl der Notwendigkeit selbst ist in beiden Klassen von Fällen nur ein sekundärer Vorgang im Bewusstsein, die Folge des Schlusses, nicht das Prinzip desselben. Dies führt Hume, nach dem Vorgang von Hobbes, auf einen mindestens geistreichen Versuch, den metaphysischen Knoten der Willensfreiheit zu lösen. Er unterscheidet zwischen Notwendigkeit im Sinne von vollkommener Regelmässigkeit, und Notwendigkeit im Sinne von Zwang oder Nötigung. Freiheit ist nicht der Notwendigkeit entgegengesetzt, sondern dem Zwang; Freiheit als Gegensatz der Notwendigkeit, und nicht des Zwanges, wäre Zufall. Dass der Wille gezwungen werde, wird niemand zugeben, fühlt doch Jeder bei seinen eigenen Willensäusserungen so deutlich das Gegenteil. Freiheit im Sinne der Ausschliessung des Zwanges, also die Macht, je nach dem Beschluss des Willens zu handeln, oder nicht zu handeln, muss ohne weiteres zugestanden werden. Nichts hindert aber, dass die Beschlüsse des Willens selbst der nämlichen Regelmässigkeit unterworfen sind, wie die Vorgänge der äusseren Natur. Und diese Regelmässigkeit und Bedingtheit des Willens selbst findet ohne Zweifel statt. Freiheit als Abwesenheit einer Ursache, d. i. als Zufall oder Grundlosigkeit, ist vom Willen ebenso zu verneinen, wie Freiheit als Abwesenheit der Nötigung von ihm zu bejahen ist. Wenn wir die Handlungen anderer betrachten und eine immer wachsende Regelmässigkeit gewahren, je genauer und öfter wir sie beobachten, so werden wir durch Gewohnheit veranlasst, an ihre Notwendigkeit zu glauben, wie wir durch eine weit stärkere Gewohnheit von der Notwendigkeit physischer Ursachen überzeugt worden sind. Obgleich diese Notwendigkeit nur eine Folge der

Betrachtung ist, ein Gefühl, das sie begleitet, so übertragen wir sie doch auf die wahrgenommene Reihe der Erscheinungen selbst. Der Unterschied in dem Grade der Ueberzeugung von der physischen und dem der moralischen Notwendigkeit ist also nur ein Unterschied in der Stärke der Gewohnheit, welche bei den weit einfacheren, daher regelmässiger erscheinenden physischen Vorgängen in demselben Verhältnis wirksamer sein muss, als sie schwächer ist bei den komplizierten Aeusserungen des menschlichen Handelns. Kennten wir alle Einzelheiten des Charakters eines Menschen und der Umstände seines Handelns, so würde uns die Verbindung zwischen Beweggrund und Handlung genau so regelmässig und gleichförmig erscheinen, wie die zwischen Ursache und Wirkung in der äusseren Natur. Dies wird auch in der Praxis von jedermann anerkannt. Politik als Kunst wäre ohne diese Regelmässigkeit unmöglich, ebenso Moral als Ergebnis von Erziehung. Wenn wir dagegen unsere eigenen Handlungen betrachten und dabei keinen Eindruck der Nötigung oder des Zwanges empfinden, da das Motiv, das diese Handlungen bestimmt, eine Eigenschaft unseres Selbst ist, eine äusserste Tatsache, über welche wir selbst nicht hinausgehen können; so entsteht ein scheinbarer Widerspruch zwischen der wahrgenommenen Freiheit der eigenen und der gefühlten Notwendigkeit bei der Betrachtung fremder Willensäusserungen. Dieser Widerspruch löst sich sofort, wenn wir bedenken, dass das Gefühl der Notwendigkeit in keinem Falle eine Beschaffenheit der Ursache ausdrückt, sondern stets nur eine Eigenschaft unserer Betrachtung und Folgerung ist. Die „versöhnliche“ Theorie Humes von der Freiheit gleicht in sehr glücklicher Weise den Anspruch des Gemüts und der inneren Erfahrung mit der Forderung der Wissenschaft aus, — durch Berichtigung des Begriffs der Notwendigkeit. Die menschlichen Handlungen sind frei, d. h. sie erfolgen ohne irgend ein Gefühl der Nötigung aus dem eigenen Willen des Handelnden, sie sind notwendig, d. h. es besteht eine konstante, und zwar in bezug auf die zu Grunde liegenden Verhältnisse vollkommen konstante Verbindung zwischen den Akten des Willens und den Beweggründen, Umständen und Charakteren der Handelnden.

Hume rühmt als einen Vorzug seiner Theorie, dass sie vermöge ihrer Einfachheit und Natürlichkeit auch die „Vernunft“ der Tiere

umfasse und erkläre. An der Fähigkeit der Tiere, zu zweifeln mindestens der höheren Tiere, Schlüsse aus der Erfahrung zu ziehen, oder in einem gewissen Umfange von früherer Erfahrung auf künftige zu folgern, hält Hume für absurd. Die Tatsache selbst ist so offenkundig, dass jede Bemühung, sie erst zu beweisen, überflüssig wäre. Der echte Geist der Natürlichkeit, von dem seine vorurteilsfreie Philosophie durchaus getragen ist, hat Hume von vorneherein vor den Irrtümern der Metaphysik bewahrt, welche Descartes zur Verleugnung des Seelenlebens der Tiere brachten. Was dieser Ableugnung einen gewissen Schein verleiht, ist eben die gänzliche Verkennung der Natur und Form der tatsächlichen Erkenntnis. Soll diese Erkenntnisweise auf so schwierigen Voraussetzungen beruhen, als förmliche Begriffe und Grundsätze sind, so liesse sich allerdings nicht absehen, wie Tiere oder Kinder schliessen können sollten. Ihre Folgerung geht unmittelbar von Empfindung zu Empfindung und bedarf keiner Dazwischenkunft eines Begriffs. Nachdem aber erwiesen ist, dass das Prinzip aller tatsächlichen Beweise kein Prinzip der Reflexion oder des Nachdenkens ist, sondern eine Art mittelbarer, vermittelter Empfindung; so steht nichts mehr im Wege, dasselbe Prinzip auch der Schlussweise der Tiere zu Grunde zu legen. Diese Verallgemeinerung ist zugleich ein Beweis der Wahrheit des Prinzipes selber, nach der Regel, dass die Wahrscheinlichkeit einer Hypothese um so grösser ist, je mehrere unter sich getrennte Reihen von Erscheinungen sie umfasst und erklärt. Die Tiere lernen von der Erfahrung. Sie empfinden, wie die Dressur beweist, den Eindruck der Gewohnheit. Sie folgern aus früherer Erfahrung, indem sie der Anblick eines Gegenstandes, wie ihre Handlungen zeigen, auf die Vorstellung der gewohnten Wirkung bringt. Alle Umstände sind gegeben, um darauf hin den Schluss zu ziehen, dass es ebenfalls Erfahrung und Gewohnheit sein müssen, welche die Folgerung der Tiere bestimmen. Allerdings gibt es Aeusserungen scheinbarer Intelligenz der Tiere, welche weit das in ihnen vorauszusetzende Vermögen des Verstandes übertreffen, ja in ihrer Vollkommenheit das Gepräge unfehlbarer mechanischer Ursachen an sich tragen: die Aeusserungen der Instinkte. Erinnern wir uns aber, dass zwischen Gewohnheit und Instinkt keine Scheidewand besteht, dass eine sehr lange dauernde Gewohnheit die Macht und Sicherheit eines Instinktes annimmt, so werden wir jene Aeusserungen

weniger ungewöhnlich, obschon nicht minder unbegreiflich finden. Vernunft und Instinkt gehen in einander über. „Ja die ganze Vernunft selbst ist nichts, als ein wundervoller unerklärlicher Instinkt in unserer Seele.“ — Der Unterschied der wesentlich rezeptiven Erfahrung der Tiere von der aktiven des Menschen wird freilich von Hume übersehen. Mit dem Bewusstsein der Allgemeingültigkeit muss dem tierischen Vorstellen zugleich die eigentliche Erkenntnis eines Objektes fehlen.

Die Regeln, welche Hume für die Schlüsse nach dem Kausalitätsverhältnisse aufstellt, verdienen ihrer Klarheit und Richtigkeit wegen angeführt zu werden. Die Kennzeichen eines Kausalverhältnisses sind, wie wir wissen, Angrenzung in Raum und Zeit, Priorität der Ursache, Beständigkeit der Verbindung. Die Regeln für die Schlüsse nach diesem Verhältnisse sind: 1) ähnliche Ursachen haben ähnliche Wirkungen zur Folge, ein Schluss, der mit dem Grade der Aehnlichkeit an Stärke gewinnt; 2) übereinstimmende Wirkungen verschiedener Dinge rühren von einer gemeinsamen Eigenschaft in diesen Dingen her; 3) die Verschiedenheit der Wirkungen ähnlicher Dinge muss von dem Teile herkommen, worin sie unterschieden sind. Diese beiden Sätze hat Mill als Grundsätze der Uebereinstimmung und der Differenz an die Spitze seiner Regeln der experimentellen Forschung gestellt. 4) Wenn eine Erscheinung ab- und zunimmt mit der Ab- und Zunahme einer Ursache, so muss sie die zusammengesetzte Wirkung der verschiedenen Teile der Ursache sein. Man kann voraussetzen, dass die Abwesenheit oder Gegenwart eines Teils der Ursache auch allemal von der Abwesenheit oder Gegenwart eines proportionierlichen Teils der Wirkung begleitet ist: Mills Regel der sich begleitenden Veränderungen. 5) Ein Ding, das eine Zeit lang bei seiner vollkommenen Existenz ohne Wirkung ist, kann nicht die alleinige Ursache einer erfolgenden Veränderung sein, sondern es bedarf noch des Beistandes anderer Prinzipien, die seinen Einfluss im zweiten Falle erklären. Von diesen Sätzen ist für die experimentelle Methode der dritte von entscheidender Wichtigkeit. Uebrigens hat schon Hume treffend bemerkt: alle Regeln dieser Art sind leicht zu finden, aber schwer anzuwenden.

9. Zur Kritik der Kausalitätstheorie Humes.

Gegen Humes einfache und in wesentlichen Punkten überzeugende Theorie wurden alsbald von den „schottischen Philosophen“ des common sense, denen sich Priestley anschloss, Einwendungen erhoben, die nur in geschichtlichem Interesse hier Erwähnung finden sollen. Jene schottische Schule, der ausser Th. Reid, der die leitenden Gedanken angab, Beattie, Oswald u. a. angehörten, bemühte sich, gegen Hume zu beweisen, was dieser nie bestritten hatte, und nahm für zugestanden an, wofür Hume eben Beweise forderte. Bei Priestley aber könnte man selbst in Zweifel geraten, ob er auch nur richtig lesen wollte. Wir sehen, führt Priestley in den Briefen an einen philosophischen Zweifler aus, den Grundsatz der Kausalität für eine sichere Voraussetzung an und und richten ohne Bedenken unser Handeln nach ihm ein: als hätte Hume je in Abrede gestellt, dass wir uns jenes Grundsatzes als einer sicheren Voraussetzung bedienen müssen, und nicht selbst die praktische Bedeutung der Folgerungen nach diesem Prinzipe auf das stärkste betont. Gerade die Unentbehrlichkeit des Prinzipes für unser Leben und Handeln bestimmte Hume, seine Gewissheit zugleich den Begründungen wie den Bedenken der Vernunft zu entziehen. Ohne alle näheren Ueberzeugungen würden wir bei der Wahrnehmung, dass zwei Ereignisse beständig mit einander verbunden sind, glauben, dass ein hinlänglicher Grund davon in der Natur vorhanden sein müsse. Und dies soll eine Einwendung gegen Hume sein, da es vielmehr offenbar eine beinahe wörtliche Wiederholung eines Teils seiner Lehre ist. Ohne neue Schlüsse, ohne Reflexion folgern wir, wie Hume hervorhebt, von der wahrgenommenen Beständigkeit auf notwendige Verknüpfung, oder Verursachung. Etwas sorgfältiger fielen die Bemerkungen Reids aus. Das Prinzip des common sense zeigt sogar auf den ersten Blick eine gewisse Verwandtschaft mit dem Wirklichkeitsprinzip Hume's. Nur macht Reid jenen Gemeinsinn zur Quelle von Grundsätzen der Erkenntnis, er gründet auf ihn ein System des Wissens, eine dogmatische Philosophie; Hume dagegen verhält sich zur Erkenntnis kritisch, er fand, dass unsere „natürlichen Ueberzeugungen“ durch Vernunft weder zu beweisen, noch zu widerlegen sind, und suchte deshalb nach einer Quelle für sie, ursprünglicher als die Vernunft, nach einem

Instinkte des Lebens. Wenn also Reid gegen Hume erinnert, der allgemeine Kausalsatz sei nicht von tatsächlicher, sondern von notwendiger Gültigkeit, so hat er übersehen, dass eben die Notwendigkeit des Satzes das Problem Humes ist, der sich mit philosophischerem Geiste als Reid bei der blossen Anerkennung der Notwendigkeit nicht beruhigte. Die Erfahrung, bemerkt Reid, könne allgemeine Grundsätze immer nur wahrscheinlich machen, niemand aber werde den Grundsatz der Kausalität selbst nur für wahrscheinlich halten. Gewiss, niemand; auch Hume hat ihn nicht für bloss wahrscheinlich gehalten; er erklärte ihn für gewiss, nur sucht er seine Gewissheit nachzuweisen. Diesen Nachweis hätte Reid prüfen müssen, statt an die Stelle desselben die irrtümliche Behauptung zu setzen, die Kausalität sei eine Beziehung von Ideen. Dass sie es nicht ist, hat Hume unwidersprechlich dargetan; in Reids „Untersuchung" wenigstens ist nichts zu finden, was Humes Beweise entkräften könnte. Warum wird die Kausalität als eine notwendige Grundwahrheit angesehen, frägt Reid, und antwortet, weil sie allgemein befolgt und anerkannt wird. Wer werde auch nach einem Grunde des Satzes vom Grunde fragen, da es eben Grundsatz sei, dass nichts ohne Grund geschehe. Es braucht wohl kaum bemerkt zu werden, um wie vieles gründlicher Hume verfährt, wenn er sich mit der allgemeinen Anerkennung nicht begnügt. Es gab auch allgemein anerkannte Irrtümer. Die Behauptung aber, es sei widersinnig, nach dem Grunde der Kausalität zu forschen, ist sehr oberflächlich. Weil der Kausalsatz kein Gesetz des blossen Denkens, kein rein logisches Prinzip ist, sondern mindestens die Anwendung des Satzes vom Grunde auf Dinge, so ist es so widersinnig nicht, wie Reid meint, es ist vielmehr geboten, nach dem Rechte dieser Anwendung zu fragen. Niemand hat Hume richtiger verstanden, niemand ihn richtig verstanden, und das Entscheidende, worauf es ihm ankam, vollkommen getroffen, wie Kant. Die Frage, welche Hume verneinte, ist eben die, welche Kant von ihm aufnimmt: ist der Grundsatz der Kausalität eine Erkenntnis a priori und aus blossen Begriffen zu beweisen, ist er ein selbstgedachtes Prinzip der Vernunft, und wenn er es ist, wie lässt sich dann seine Gültigkeit von den Dingen als notwendig erweisen? — Statt ein Prinzip der Dinge selbst, — könnte er ein Prinzip der Erfahrung der Dinge sein, und dies nicht aus dem Grunde, den Hume geltend

machte, weil ohne seine Vermittlung eine Erfahrung über den Umkreis des Wahrgenommenen hinaus nicht möglich wäre, sondern weil er eine jener Formen ist, Sinneseindrücke auf Objekte zu beziehen. Nicht erst der Fortgang in der Erfahrung, schon der erste Schritt zur Erfahrung erfolgte dann unter der Leitung durch dieses Prinzip.

Vom Standpunkte der exakten Wissenschaft aus hat Poisson in seinem Lehrbuche der Wahrscheinlichkeitsrechnung die Theorie Humes bekämpft, und ein Teil seiner Einwendungen ist in der Tat zutreffend, nicht aber derjenige, der zunächst zu liegen scheint und auch von Poisson vorangestellt wird. Nach Hume sollen wir keine andere Vorstellung von Ursache und Wirkung haben, als die des Zusammentreffens oder unmittelbaren Aufeinanderfolgens beider, aber nicht die eines notwendigen Zusammenhanges. Die wiederholte Beobachtung erwecke zwar eine starke, gewohnheitsmässige Präsumption, die aber verschwinde, wenn wir das Zusammentreffen nur eine geringe Anzahl von Malen beobachtet haben. Wir könnten hinzufügen, um diesen Einwurf nachdrücklichst zu verstärken, dass im Vergleich zu allen vergangenen und künftigen Fällen, die notwendig unserer Beobachtung entzogen sind, jede noch so grosse Zahl von Beobachtungen verschwindend klein sei. Die Zahl der beobachteten Fälle ist unendlich klein, die Kraft der Ueberzeugung von ihrer Verursachung ungemein gross, mithin könne diese Kraft nicht durch die Zahl der Wiederholungen hervorgebracht sein. Allerdings nicht die theoretische Ueberzeugung, der logische Grund derselben, — warum aber nicht der natürliche Glaube? Ich halte selbst das Wiederholungsprinzip für zweifelhaft, jedoch aus einem andern Grunde als Poisson. Es hat keinen Sinn, von der Wahrscheinlichkeit eines Gefühles zu reden; ein solches aber ist nach Hume die Notwendigkeit, weil sie aus der Gewohnheit hervorgeht. In der experimentellen Wissenschaft, bemerkt Poisson weiter, entscheiden wenige, mit aller Sorgfalt und Akribie angestellte Versuche über die Gewissheit einer kausalen Verbindung. Wenige Experimente haben Oersted von der magnetischen Wirkung des Voltaischen Stromes überzeugt. Dieses und andere Beispiele lehren, dass, unabhängig von jeder Gewohnheit, die blosse Möglichkeit, d. i. die Begreiflichkeit, dass die Ursache zur Hervorbringung ihrer Wirkung geeignet sei, in Verbindung mit einigen wenigen Versuchen ein

vollgültiger Grund zur Annahme ihrer Wiederkehr und ihres unbedingten Stattfindens sei.

Man wird gegen Humes Kausalitätslehre einwenden müssen, was gegen seine Philosophie im allgemeinen zu sagen ist: sie lasse den Geist bei der Erkenntnis der Tatsachen weit passiver erscheinen, als es der Wirklichkeit entspricht, und unterschätze den Anteil seiner Tätigkeit an der ursprünglichen Erwerbung der Erfahrung. Die Beispiele, die Hume zur Erläuterung und selbst zur Begründung seiner Theorie wählt, sind der Mehrzahl nach unseren gewöhnlichen, d. i. unanalysierten Wahrnehmungen entlehnt (Brot ernährt, Eis ist Wirkung der Kälte). Den Unterschied solcher Fälle regelmässiger Folge von methodisch untersuchten hat Hume nicht genügend beachtet. Bei der experimentellen Erforschung der Natur warten wir nicht erst ab, ob sich hinlänglich ähnliche Fälle wiederholen und gleiche Wirkungen wie die früheren nachfolgen; wir greifen der Wahrnehmung vor und machen die Fälle gleich, um die vorausgesetzte Gleichheit der Folgen zu prüfen. Dadurch erst wird die ungefähre Gleichförmigkeit, wie die blosse Wahrnehmung allein sie zeigen kann, zum Begriffe strenger, quantitativ bestimmter Gesetzlichkeit verschärft und die Beziehung von Ursache und Wirkung unserem Verständnis weit näher gebracht, als die Theorie Humes es gestatten will. Die Unterschätzung der „anticipatio mentis“ ist ein Erbstück der englischen Philosophie. Wohl kannte auch Hume das experimentelle Verfahren und wusste, dass es uns ermöglicht, schon aus einer geringen Zahl von Beobachtungen, unter Umständen sogar aus einem einzigen Falle, einen Schluss zu ziehen. Hier ersetzt, wie er sagt, „das Nachdenken auf indirekte Weise die Gewohnheit.“ Das deduzierende Verfahren auf Grund einer Annahme übernimmt hier die Führung und die Induktion in Gestalt der Bestätigung oder Verifikation der Folgen der Annahme tritt an das Ende des Schlusses. Wir wissen, dass Hume selbst auf die Rolle der „Geometrie“ bei der Erforschung der Naturvorgänge aufmerksam machte und sogar sah, dass die Mathematik schon an der Entdeckung der Grundgesetze der Natur beteiligt ist, und nicht erst bei der Vorherbestimmung der Wirkungen nach jenen Gesetzen. Die Konsequenzen aber aus dieser richtigen Bemerkung hat er nicht weiter verfolgt. Müssen nicht die Vorgänge in der Natur dem Verfahren des Analytikers analog sein, da es diesem

möglich ist, mit seiner Berechnung den Verlauf der Vorgänge und die Folgen ihres Zusammenwirkens im voraus zu bestimmen und so zur Kenntnis neuer Tatsachen zu gelangen, die ohne Theorie für immer der Beobachtung entgangen wären. Dann aber muss auch der Zusammenhang der Erscheinungen genau bis zu dieser Grenze unserem Verständnis erschlossen sein, denn wir verstehen den Zusammenhang mathematischer Entwicklungen und Beweise. Es gibt tatsächlich Mathematik in der Natur und soweit es sie gibt, ist auch Erkenntnis der Natur möglich. Der unbekannten Wirksamkeit der Ursachen selbst substituieren wir dabei die Gesetze ihres Wirkens.

Gewiss, die letzten oder fundamentalen Verknüpfungen der Ursachen und Wirkungen sind Verbindungen von Realitäten und nicht von Begriffen, und so weit ist Hume im Rechte. Bei allen Zergliederungen, welche die Wissenschaft an den Erscheinungen vornehmen mag, bleibt immer ein nicht weiter abzuleitender Rest, eben das Faktische im Unterschied vom Ideellen, und die Kenntnis dieses Restes kann nur auf Erfahrung gegründet sein. Der Nachweis aber dieser prinzipiellen Tatsachen, z. B. der Prinzipien der Mechanik, erfolgt nicht durch die reine Erfahrung, nicht durch Vergleichung der Wahrnehmungen, er ist daher auch nicht abhängig von der Anzahl der verglichenen Fälle. Er erfolgt, wie das erste und zugleich mustergültige Beispiel: die Ermittlung der Gesetze des freien Falles, zeigt, auf dem Wege der Analyse eines bestimmten Naturvorganges, der zugleich als Repräsentant aller Vorgänge der gleichen Art zu betrachten ist, in die Momente, die ihn zusammensetzen. Durch Verfolgung dieses Weges gelangen wir schliesslich zu schlechthin einfachen Beziehungen, d. i. solchen Beziehungen, von denen wir einsehen, dass an ihnen nichts weiteres zu zerlegen ist, z. B. dem Beharrungsgesetz der Bewegung. Von einer derartigen Beziehung wissen wir dann, dass sie zugleich ein einfaches Gesetz unseres Denkens der Naturvorgänge darstellt und die Bedeutung einer einfachen Tatsache besitzt, da sie in den verwickelten Vorgängen der Natur selbst enthalten ist. — Ist die Beständigkeit der gleichen Folge der objektive Charakter einer Kausalverbindung überhaupt, so ist die Einfachheit der Charakter einer letzten Verbindung tatsächlicher Elemente, eines empirischen Kausalprinzips. Die Grenzen unserer Erkenntnis der besonderen ursächlichen Verhältnisse in der Natur sind also doch

viel weiter vorgeschoben, als der reine Empirismus es zugeben will und kann.

Vom Standpunkt dieses Empirismus aus ist es nun auch ganz folgerichtig, wenn Hume jeden Unterschied zwischen blosser Veranlassung und Ursache bestreitet. Alle Ursachen, musste er lehren, sind gleicher Art, und „wenn das was wir Veranlassung nennen, eine beständige Verbindung ist, so ist die Veranlassung eine volle Ursache.“ Niemand aber wird, auch nur bei blosser Betrachtung der tatsächlichen, hier in Frage kommenden Verhältnisse, das Anzünden der Zündschnur in dem gleichen Sinne die Ursache des mechanischen Effektes der Explosion nennen, wie die in dem Explosivstoff aufgespeicherte, durch die Entzündung frei gewordene Energie. Auch kann die Auslösung dieser Energie auf sehr verschiedene Weise erfolgen, z. B. statt durch Entzündung, durch mechanische Erschütterung; der Effekt bleibt dabei bei der gleichen Menge des Stoffes immer der gleiche. Der Unterschied zwischen Veranlassung oder Auslösung und Ursache im engeren Sinne ist sachlich begründet. Wenn dagegen Hume erklärt, der Fall eines Kieselsteins könnte, so viel wir wissen, die Sonne auslöschen, so gibt er unserer tatsächlichen Unbekanntschaft mit dem Wesen irgend einer wirkenden Kraft einen viel zu starken und übertreibenden Ausdruck. Erfahrungsgemäss besteht in der äusseren Natur Uebereinstimmung der Grösse von Ursache und Wirkung, oder Gleichwertigkeit beider, was das ursächliche Verhältnis in ihr der Begreiflichkeit ungleich näher bringt, als wenn eine solche Uebereinstimmung nicht bestünde. Das Kausalverhältnis zeigt damit für unser Denken eine logisch-mathematische Form, welche gestattet, das Vorangehende nach Analogie des Grundes für das Folgende aufzufassen. Auch Hume bemerkt gelegentlich, die Ursache müsse der Wirkung entsprechen, es dürften ihr daher nicht mehr Qualitäten zugeschrieben werden, als zur Hervorbringung der Wirkung erforderlich erscheinen. Dann aber kann der andere Satz: alles könne Ursache von allem sein, nicht bestehen bleiben.

Allein auch damit sind wir noch nicht am Ziele. Mag die Analyse der Tatsachen schliesslich zu einfachen Beziehungen führen und mag zwischen einer äusseren Ursache und ihrer Wirkung Aequivalenz bestehen, was verbürgt uns die Beharrlichkeit der einfachen Gesetze selbst? Unsere Erfahrung, die zergliedernde der Wissenschaft nicht

minder, wie die nur auf die Beobachtung durch die Sinne gegründete, reicht genau bis zum gegenwärtigen Augenblick herab. Unsere Schlüsse aus der Erfahrung wenden sich in unabsehbare Vergangenheit zurück und zwar, so weit wir dabei den materiellen oder faktischen Leitfaden nicht aus dem Auge verlieren, mit völliger Sicherheit, denn sie werden durch die gegenwärtige Wirklichkeit bestätigt. Mit welchem Rechte aber und an welchem Leitfaden greifen wir mit ihnen der Zukunft vor? Es mag sein, mit dem lebendigen Triebe eines Wunsches, einer Erwartung, mit dem Rechte eines Instinktes. Könnte aber nicht ein Instinkt natürlich und doch zugleich fehlgreifend sein? Was ist das Kriterium für seine Richtigkeit und haben wir Grund, nicht bloss die Berechnungen unserer Klugheit, sondern auch unser Wissen einem Triebe anzuvertrauen? Sagt man, die fortwährende Bestätigung in jedem nächsten Augenblick liefere die Gewähr für seine Richtigkeit, so hat schon Hume entgegnet: als Handelnde seien wir damit zufrieden gestellt, als Philosophen müssen wir uns erlauben, weiter zu fragen. Unsere Entschliessungen mögen wir ohne viel Bedenken der Leitung eines Instinktes, eines Glaubens überlassen; hier kann es heissen: vertraue und handle! Die Sache der Wahrheit, das Interesse der Erkenntnis fordert mehr. Hume hat zuerst diesen Punkt, den schwierigsten einer Kausalitätstheorie, gesehen; die Frage aber, die sich daran knüpft, vermochte er nicht zu erledigen.

Wo die Lösung zu suchen ist, kann für jetzt nur angedeutet werden. Die Beharrlichkeit eines Dinges oder eine Beziehung der Dinge nachweisen, heisst nachweisen, dass dieses Ding, diese Beziehung unabhängig ist von der Zeit. Die Bedingung dafür ist keine geringere, als dass wir in gewissem Sinne über die ganze Zeit zu verfügen vermögen und diese Bedingung wäre erfüllt, wenn die Zeit nur eine Form unserer Anschauung und folglich der Erscheinung der Dinge ist und nichts, was auch an sich wirklich wäre. Die Idealität der reinen Zeit wird so zum Mittel, die Grundlagen der Erfahrung gegen Veränderung oder Wechsel sicher zu stellen. Gesetze, wie der allgemeine Kausalsatz, welche die zeitlichen Verhältnisse der Wahrnehmungen in jeder Erfahrung bestimmen, sind unter jener Voraussetzung absolut beharrlich, denn die Zeit selbst ist nach ihr die beharrliche Form der Dinge in der Erfahrung. Ein strenger Beweis der

Beharrlichkeit auch solcher Gesetze, die den Inhalt der Erfahrung betreffen, ist dagegen nicht zu geben. Dennoch verbinden wir mit dem Begriff eines Naturgesetzes das Postulat ausnahmsloser Gültigkeit; das Gesetz ist uns eine von der Zeit unabhängige Form des Geschehens; und wir würden auf diesen Gedanken nie gekommen sein, hätten wir nicht in dem allgemeinen Kausalsatze das Muster für ihn.

Hume lässt die Zeit mit dem Wechsel der Impressionen gegeben sein; es entging ihm, dass die Auffassung des Wechsels als eines solchen die Vorstellung der Zeit voraussetzt, sie also nicht erst begründen kann, denn jeder Wechsel ist eine Bestimmung der Zeit. Darum besass Hume kein Mittel, die Konstanz des allgemeinen Kausalsatzes, seine Unabhängigkeit von aller besonderen Erfahrung zu beweisen. Auch bezog er diesen Satz nur auf die gleichen Folgen gleicher Ursachen, während er in Wahrheit das allgemeine Gesetz des Geschehens in der Natur ausdrückt, die Abhängigkeit jeder Veränderung von einer ihr vorangegangenen, gleichviel ob sich diese erste und damit auch die zweite wiederholt oder nicht. Der Kausalsatz behauptet, so oft gleiche Ursachen wiederkehren, treten auch gleiche Wirkungen wieder ein; er behauptet nicht und kann nicht behaupten wollen, dass gleiche Ursachen sich wiederholen müssten. Denn diese Behauptung wäre sogar falsch, wenn man das Wort Ursache in so weitem Sinne nimmt wie Hume. Die Konstellation der Umstände einer Begebenheit in einem künftigen Falle ist niemals genau derjenigen in einem vergangenen Falle gleich; aber auch eine einmalige Begebenheit ist verursacht. Hume kennt zwar die Möglichkeit, schon von einem einzigen Falle aus auf ursächlichen Zusammenhang zu schliessen, aber er denkt dabei an eine Ursache, die selbst allgemein ist, und der Schluss soll hier auf der allgemein gewordenen Gewohnheit (general habitude) beruhen, Unbekanntes auf Bekanntes zurückzuführen. Die Möglichkeit eines solchen Schlusses widerspricht nicht eigentlich seiner Theorie, sie bildet aber eine ernste Schwierigkeit für sie. Schliesslich vermochte Hume, auch den allgemeinen Kausalsatz, obgleich er ihn mit Recht für gewiss erklärte, nicht davor zu bewahren, in blosse Wahrscheinlichkeit überzugehen. Die Gewissheit der Folgerungen in bezug auf Tatsachen unterscheidet sich nach Hume von der Wahrscheinlichkeit durch das Gefühl der

Notwendigkeit infolge der Gewöhnung, dieses Gefühl aber ist sehr verschiedener Abstufungen des Grades zugänglich; durch widerstreitende Erfahrungen wird es in besonderen Fällen abgeschwächt: die Gewissheit geht in Wahrscheinlichkeit über. Aber auch die verallgemeinerte Gewohnheit ist aus solchen besonderen Fällen hervorgegangen, auch sie also nicht davor geschützt, zur Wahrscheinlichkeit herabgemindert zu werden.

Die psychologische Wahrscheinlichkeitstheorie Humes ist übrigens meisterhaft, obschon meines Wissens wenig gekannt. (Vgl. „Abhandlung", 11.—13. Abschnitt.) Hume unterscheidet hier eine philosophische Wahrscheinlichkeit und eine unphilosophische, in den Wahrscheinlichkeitsschlüssen des gewöhlichen Lebens herrschende. Die philosophische unterscheidet er wieder in Wahrscheinlichkeiten des Zufalls und der Ursachen. Der Zufall ist die Negation von Ursachen, als solche daher indifferent und kein Gegenstand des Urteilens. Unter den Zufällen müssen sich immer Ursachen einmischen, damit ein Urteilen stattfinden könne. Am Beispiel des Würfelwurfes zeigt Hume in feiner Weise, wie sich die Ueberzeugung nach verschiedenen Wahrscheinlichkeitsgrössen auf die verschiedenen Fälle verteile. In den Wahrscheinlichkeiten des Zufalls fehlt es an der Beständigkeit der Erscheinungen, in denen der Ursachen an der Aehnlichkeit der verglichenen Ursachen. Die unphilosophischen Wahrscheinlichkeiten sind 1) aus der Lebhaftigkeit der Impression herrührend, jede zufällige, z. B. krankhafte Steigerung des Grades eines Eindruckes erzeugt einen Wahrscheinlichkeits- und selbst einen Fehlschluss der Kausalität; 2) bestehen sie in der Neuheit, die die Lebhaftigkeit steigert; 3) in der Abnahme der Gewissheit durch die Menge von Beweisen; der gewöhnliche Mann vermag nicht die vollkommene Schlüssigkeit eines längeren Raisonnements einzusehen, sie ist ihm daher nur wahrscheinlich; 4) gehören hierher Vorurteile, z. B. übereilte Generalisationen.

Selbst das Wunder vermochte Hume nicht streng aus dem Umkreis der möglichen Erfahrung zu verbannen. Sein höchst interessanter, geistvoller Versuch, das Wunder aufzuheben, gipfelt nämlich in dem Nachweis, dass alle Beweise, die für dasselbe erdenklich oder angeblich erbracht sind, ohne Vergleich unwahrscheinlicher seien, als die Beweise gegen dasselbe. Das Wunder kann nie nach den Regeln der Erfahrungserkenntnis bewiesen werden, aber könnte

es darum allein nicht dennoch geschehen — künftig geschehen? Merkwürdig, dass ein englischer Theologe, Mozley, die Argumentation Humes umzukehren suchte. Weil wir für die Erwartung, dass irgend ein Teil der Naturordnung im nächsten Augenblicke noch derselbe sein werde, der er bisher war, keinen Vernunftgrund haben, so ist das Wunder möglich. Man kann es nicht einmal schlechthin unwahrscheinlich nennen, da die Wahrscheinlichkeit seiner Ausschliessung auf der Annahme der Gleichförmigkeit der Naturordnung beruht, und diese Annahme selbst nur wahrscheinlich ist. — Tyndall hat diese Beweisführung zu widerlegen versucht. Er bemerkt sehr richtig, dass unsere Schlüsse auf die Zukunft nicht auf der Anzahl der vergangenen Beobachtungen beruhen, also keine blossen Wahrscheinlichkeitsbeschlüsse seien. Wir steigen nach ihm durch eine Art sicherer Eingebung oder Inspiration von der fleissigen und klugen Beobachtung zu den Prinzipien und leiten aus diesen durch vollkommen gültige, mathematische Schlüsse die Gesetze der Erscheinungen ab. Der Weg, den wir einschlagen, führt von Induktion zur Intuition, zur Erfassung der Prinzipien, von da zur Deduktion, dem Gegenbeweis der Induktion. Tyndall weist dies an der Gravitation Newtons und an der Entdeckung und Messung des Drucks der Atmosphäre durch Torricelli nach. Er hätte kaum einfachere und glücklichere Beispiele finden können. Dennoch scheint er mir den Nerv der Beweisführung seines scharfsinnigen, theologischen Gegners nicht getroffen zu haben. Herr Mozley würde entgegnen dürfen, zugegeben, dass unter der Voraussetzung der Schwere der Luft die Gesetze des Barometers vollkommen gewiss und zweifellos seien, aber wie kann man beweisen, dass die Luft immer schwer bleiben müsse, — oder überhaupt, dass Schwere eine alle Zeit vorhandene Eigenschaft der Körper bleiben werde?

Um die reflexionslose Wirkung der Kausalität und besonders, um das Gefühl der Ueberzeugung bei dieser Verknüpfungsform zu erklären, hat Hume nach der Gewohnheit als Erklärungsgrund gegriffen. Ich habe das Scharfsinnige dieser Erklärung nach Verdienst hervorgehoben und gebe zu, dass, wenn Kausalität ein abgeleiteter Instinkt sein soll, sie nur Gewohnheit sein kann. Es scheint mir jedoch im Wesen des Kausalitätstriebes zu liegen, dass er vielmehr als ursprünglicher Instinkt, als letztes Naturgesetz des Bewusstseins

betrachtet werden muss. Wenn dem so ist, so wäre Kausalität als subjektives Prinzip tatsächlicher Erkenntnis nicht weiter erklärlich, sie wäre so unerklärlich, wie das Bewusstsein überhaupt, von dem wir in keiner unserer Erklärungen ganz zu abstrahieren vermögen. Aber abgesehen von dieser Vermutung, die später von andrer Seite her verstärkt werden soll, scheint mir auch die Gewohnheit an sich wenig geeignet, die lebhafte Empfindung der Notwendigkeit, welche eine Eigenschaft des subjektiv erwogenen Kausalitätsprinzipes ist, zu erklären. Die Wirkung der Gewohnheit ist abstumpfend, nicht belebend, und wenn sie auch vollkommen die Leichtigkeit erklären mag, womit der Uebergang von Ursache zu Wirkung und umgekehrt erfolgt, so kann sie doch nur indirekt auch die Stärke des Bewusstseins und der Ueberzeugung der Notwendigkeit dieses Uebergangs erklären. Diese Einwendung, die sich, wie bemerkt, nicht gegen die allgemeine Ansicht von der Kausalität in ihrer psychologischen Form als einem Bewusstseinsinstinkte richtet, wird durch eine weitere Erwägung unterstützt. Nicht die Regelmässigkeit der Erscheinungen, die sich am besten, ja allein eignet, eine gewohnheitsmässige Verbindung herzustellen, sondern höchst wahrscheinlich umgekehrt das Ausserordentliche in den Begebenheiten, das Gelegentliche und Ungewöhnliche in dem Fluss der Phänomene hat den Kausalitätstrieb ursprünglich in Tätigkeit versetzt. Ein stiller Wechsel wird nicht als solcher empfunden, erst der Eingriff, die Unterbrechung durch ein besonderes Ereignis, kann der Aufmerksamkeit einen Anstoss gegeben und das Bedürfnis des Nachforschens nach Ursachen hervorgerufen haben. Es ist belehrend, dass das früheste Denken dieses wach gewordene Bedürfnis nicht durch die Annahme konstanter Gesetze befriedigt hat, sondern durch die Erdichtung launenhafter Willkür, in Gestalt machtvoller Persönlichkeiten. Das Interesse des Willens gab den Impuls, die Analogie des Willens den Stoff der anfänglichen Kausalitätsäusserung. Im Kausalitätsstreben sind Wille und Verstand ursprünglich vereinigt.

Doch betreffen diese Bemerkungen weniger die erkenntnistheoretische, als die psychologisch-genetische Seite der Humeschen Kausalitätslehre. Ein Mangel, unter dem diese leidet, muss noch erwähnt werden. Hume kennt kein eigentliches Prinzip des Urteilens, er kennt nur ein Urteilsgefühl. Wir verstehen unter

Urteilen den Uebergang vom blossen Denken zum Erkennen, von der Beschäftigung mit Begriffen zur Anwendung derselben auf das Wirkliche. Für diesen Uebergang fehlt es Hume an einem Grunde. Er hat dafür nur ein Gefühl, eine Impression des inneren Sinnes, statt eines Begriffes und einer wahren Denktätigkeit. Er übersieht, dass das Urteilen eine Funktion, keine Sensation ist; daher gelten ihm Impressionen ohne weiteres als Gegenstände für das Bewusstsein. Nun entsteht ein Gegenstand für das Bewusstsein niemals rein durch einen Eindruck, sondern stets nur durch einen Begriff. Das gegenständliche Denken entspringt zugleich mit dem Selbstdenken, der Begriff des Objektes geht aus der Einheit des Subjektes hervor. Inwieweit dieser Mangel in der Lehre Humes auch auf seine Kausalitätstheorie eingewirkt hat, bleibt späterer Untersuchung vorbehalten. Wir suchen inzwischen vielmehr ihre Vorzüge zu überblicken. Sie bestehen: in der Unterscheidung des tatsächlichen Erkennens vom reinen Denken, dem Nachweis, dass die Kausalität das Prinzip des Folgerns in bezug auf Tatsachen und eben darum kein reines Denkgesetz ist, der Auflösung der gewöhnlichen Kraftvorstellung in einem formalen Begriff, dem Satze endlich, dass das objektive Merkmal einer Kausalverbindung die Beständigkeit oder Gleichförmigkeit der Folge gleicher Vorgänge oder Ursachen sei. Dazu fügte Hume selbst gelegentlich noch für äussere Ursachen und Wirkungen die Gleichheit der Grösse hinzu, ohne jedoch die prinzipielle Bedeutung dieses Punktes hervorzuheben.

Man verkennt Kants Verhältnis zu Hume gänzlich, wenn man es als rein gegensätzliches auffasst, und auf die verkehrte Frage: hat Kant Hume widerlegt? kann die Antwort nur lauten, dass er ihn nicht widerlegt hat, aus dem einfachen Grunde, weil er ihn gar nicht widerlegen wollte. Er wollte das Werk Humes fortsetzen, das Problem, das dieser gestellt hatte, verallgemeinern, um es in dieser Form auf eine von Hume vergeblich gesuchte Art lösen zu können. Hume ist sein „scharfsinniger Vorgänger", mit dem er in allen Punkten einverstanden war, um sich erst in dem Beweis des allgemeinen Kausalsatzes von ihm zu trennen. Er war einverstanden mit ihm, dass alle besonderen Kausalverhältnisse aus der Erfahrung stammen und ebenso, dass es sich völlig unserem Verständnis entziehe: wie etwas Ursache sein könne; denn dies zeigt uns keine

Erfahrung. Er war einverstanden, ja erklärte ausdrücklich als „unwidersprechlich“ durch Hume erwiesen, dass der allgemeine Kausalsatz nicht aus blossen Begriffen zu beweisen sei. Und darum suchte er einen Beweis für dieses Prinzip „zwar unabhängig von der Erfahrung, aber doch nicht unabhängig von aller Beziehung auf die Form einer Erfahrung überhaupt“.

Aus dem Treatise.

10. Ueber abstrakte Ideen.

Die Frage, die Hume bei der Untersuchung der abstrakten Ideen, oder Begriffe beschäftigt, ist die Frage: ob solche Ideen, so wie sie vom menschlichen Geiste vollzogen werden, allgemein oder individuell seien. Es ist die psychologische Frage nach dem Repräsentanten eines Begriffes im Geiste. Nun hatte schon Berkeley, wie er irrtümlich meinte gegen Locke, ausgeführt, dass alle unsere Vorstellungen partikulär seien, und dass es Vorstellungen des Allgemeinen nicht geben könne. Niemand stellt das Dreieck überhaupt vor. Indem aber Vorstellungen an Worte oder Zeichen geheftet werden, können sie allgemein gebraucht werden. Das Wort bedeutet eine bestimmte, individuelle Vorstellung und erinnert zugleich an andere, ebenfalls bestimmte Vorstellungen. Nicht die Vorstellungen selbst, sondern ihr Gebrauch ist allgemein, die Allgemeinheit keine Eigenschaft ihres Inhaltes, sondern eine Art und Weise der Anwendung. Diese so weit richtige Begriffstheorie kehrte Berkeley sofort gegen die Lockesche Unterscheidung der zwei Gattungen von Qualitäten, eine Unterscheidung, welche sich nach ihm nur in Worten, nicht in der Vorstellung vollziehen lasse, da niemand die Ausdehnung von der Dichtheit und Farbe in der Vorstellung wirklich zu trennen und abgesondert aufzufassen vermag. Jene Unterscheidung ist daher keine wirkliche Trennung, sondern nur eine teilweise Betrachtung; die abstrakte Vorstellung ist eine bestimmte oder individuelle Teilvorstellung, kein selbständiger Allgemeinbegriff.

Hume adoptierte diese Theorie, die er für eine der wichtigsten Entdeckungen in der Wissenschaft erklärte. Uebrigens ergab sie sich für ihn einfach als Folge des Fundamentalsatzes. Da alle unsere Begriffe von Eindrücken abstammen, Eindrücke aber notwendig einen

individuell bestimmten Grad haben, so müssen auch Begriffe in derselben Weise, wenn auch schwächer, bestimmt sein. Der Verstand kann keine Vorstellung von Quantität und Qualität bilden, ohne zugleich eine bestimmte Vorstellung ihrer Grade zu bilden. Die bestimmte Länge einer Linie kann nicht von der Linie selbst getrennt werden, so wenig wie der bestimmte Grad einer Beschaffenheit von dieser selbst. Ferner sind alle Tatsachen individuell, allgemeine Tatsachen wären absurd und unmöglich; was aber, als Tatsache genommen, undenkbar ist, die Allgemeinheit, muss, als Begriff betrachtet, desgleichen sein, wenn nämlich Begriffe nur Kopien von Eindrücken sind. Nur der Gebrauch, nicht der Inhalt gewisser Begriffe, ist ein allgemeiner. Wir haben zwar stets nur das Bild eines einzelnen Objektes im Bewusstsein, aber wir vermögen unter Umständen dieses Bild so zu verwenden, als ob es mehrere Dinge befassen würde. Dieser Gebrauch eines Begriffes über seine Natur und Grenze hinaus rührt daher, dass wir alle möglichen Grade von Beschaffenheit und Grösse so weit sammeln, als es unsere praktischen Zwecke erheischen. Wir können also in der Vorstellung eines Dings mit den verschiedenen Modifikationen seiner Eigenschaften wechseln. Ein weiterer Grund für die Allgemeinheit ist die Uebertragung des Namens. Das Wort erzeugt einen individuellen Begriff nach einer bestimmten Gewohnheit; diese Gewohnheit bringt nach dem Gesetz der Assoziation eine andere individuelle Vorstellung herbei u. s. f. und in diesem Wechsel der Vorstellungen besteht ihre Allgemeinheit. „Die Vorstellungen aller dieser Einzeldinge nun vermag das Wort nicht hervorzurufen. Es berührt aber gleichsam die Seele und ruft jene Gewöhnung wach, die wir bei der Betrachtung jener Dinge erworben haben. Die Vorstellungen dieser Dinge sind nicht wirklich dem Geiste gegenwärtig, sondern nur potentiell; wir halten uns nur bereit, beliebige von ihnen ins Auge zu fassen. Das Wort ruft nur eine Einbildungsvorstellung hervor und mit ihr zugleich eine gewohnheitsmässige Tendenz des Vorstellens.“ Hier ist alles richtig, bis auf die Annahme, dass mindestens eine einzelne Einbildungsvorstellung dem Geiste gegenwärtig sein müsse, wenn er das Wort vernimmt. Auch diese Vorstellung kann nicht nur fehlen, sie fehlt fast ausnahmslos und wo sie auftaucht, hat sie mit dem Verständnis des Wortes nichts zu tun. Diese Allgemeinheit abstrakter Ideen, fährt

Hume fort, ist jedoch nur Unbestimmtheit. Wenn wir eine grosse Zahl denken, so hat die Seele davon keine vollkommen entsprechende Idee, sondern bloss die Fähigkeit, einen solchen Begriff nach einer Methode oder Regel, nämlich dem richtigen Gebrauch der Einheiten, zu erzeugen, und das Bewusstsein dieser Fähigkeit ist in diesem Falle die Allgemeinheit der Vorstellung. Schliesslich zeigt Hume die Bedeutung der Denkoperation, welche in der Sprache der Schule distinctio rationis heisst, an dem Beispiele von verschieden gefärbten Marmorkugeln derselben Grösse.

Der Wechsel der Farbe lockert für die Vorstellung die Verbindung von Figur und Farbe; wir beginnen zwischen den verschiedenen Farben gleichsam zu schwanken, während das zweite Merkmal, die Gestalt, konstant bleibt. Dadurch gewinnen wir allmählich die Fähigkeit, beide Beschaffenheiten zu unterscheiden, obschon nicht wirklich zu trennen, und wir begleiten sodann bald die eine, bald die andere Eigenschaft mit einem gewissen, wenn auch für gewöhnlich nicht bemerkten Grade von Reflexion. Wir bilden also schliesslich wohl zwei Teilvorstellungen, aber keine gesonderten Allgemeinbegriffe aus. „Ein Mensch, der verlangen würde, dass man die Figur einer weissen Kugel betrachten solle, schlechthin ohne an ihre Farbe zu denken, fordert Unmögliches.“ Die Beobachtung selbst ist nicht zu bestreiten. Doch verwechselt hier Hume den Anlass der Entstehung einer gedanklichen oder begrifflichen Vorstellung mit dem Begriffe selbst. Der Begriff der Kugel, d. i. des regulären Körpers, der durch die Drehung eines Kreises um den Durchmesser als Axe entsteht, enthält nichts von der Farbe, die jeder Einbildungsvorstellung einer Kugel zukommen mag. — Begriffe haben auch keine Intensität; auch die Intensität, die wir der Vorstellung des Gegenstandes eines Begriffes zuschreiben, ist keine wirkliche, gefühlte, sie ist selbst nur eine gedachte Intensität.

Hume hat, wie die gesamte empiristische Erkenntnislehre, den Ursprung der Begriffe an der unrechten Quelle aufgesucht. Wird die Gesamtvorstellung, oder nach Hume die Tendenz an eine partikuläre Vorstellung andere, gleichfalls partikuläre Ideen zu knüpfen, dem Begriffe entweder einfach gleichgesetzt, oder wenigstens als Ausgang der Begriffsbildung betrachtet, so müsste das Eigentümliche der begrifflichen Vorstellung in ihrer schematischen Allgemeinheit oder

geringeren Bestimmtheit liegen. Nicht diese Allgemeinheit aber, vielmehr die höchste Klarheit und Deutlichkeit, bildet die auszeichnende Eigenschaft des begrifflichen Vorstellens. Dieses Merkmal der Klarheit und Deutlichkeit, also der grössten individuellen Bestimmtheit, hat bereits Descartes als Eigenschaft des begrifflichen Bewusstseins erklärt. Er folgerte es aus der einfachen Natur des Denkens, die er allem begrifflichen und tatsächlichen Erkennen zugrunde legte. Und ebenso unterscheidet Spinoza sehr richtig die adäquate, völlig genaue, begriffliche Erkenntnisweise von der verworrenen durch schwankende und zerfliessende Gesamtvorstellungen oder Gemeinbilder. Ausser dem Merkmal der Bestimmtheit ist noch das der Unveränderlichkeit oder Konstanz für das begriffliche Vorstellen charakteristisch. Wir fordern, dass gedankliche Vorstellungen, um für Begriffe zu gelten, im Zusammenhang eines und desselben Gedankenganges, innerhalb des Ganzen eines und desselben Erkenntnisgebietes unverändert erhalten bleiben. Begriffe sind demnach bestimmte und beharrliche Vorstellungen. Weit entfernt, den Empfindungen und Erinnerungsvorstellungen aus Empfindungen an Bestimmtheit nachzustehen, übertreffen sie vielmehr hierin diese letzteren.

Dennoch besteht ein Unterschied, ja eine wesentliche Ungleichartigkeit zwischen Begriffen und Empfindungsvorstellungen, der sich aus ihrem ganz verschiedenen Ursprunge ergibt. Begriffe sind ursprünglich von Empfindungen verschieden und dürfen nicht als Vorstellungen betrachtet werden, die aus diesen deriviert wären. Sie werden auf Anlass der Sinnesabdrücke aus der Natur des Geistes und seiner Tätigkeit entwickelt. Wenn wir uns in den strengen Teilen der Wissenschaft, also der Mathematik, der reinen Mechanik umsehen, so treffen wir auf Vorstellungen und Verbindungen von Vorstellungen, die von Beschaffenheitsvorstellungen ihrer ganzen Art und Bedeutung nach verschieden sind. Der Punkt, als Durchschnitt oder Berührung der Linien, die Gerade als strenge Richtungsidentität, die reinen Gesetze der Grössenoperationen, die Vorstellung der Masse als Koeffizient der Beschleunigung, die der Kraft als Grund der Bewegungsänderung erster Ordnung, — sind nicht Objekte der Empfindung oder Inhalt von Empfindungsvorstellungen. Sie drücken nichts Gegenständliches, nicht das aus, was wir vorstellen, sondern Formen und Gesetze, wie wir vorstellen, und in welche wir irgend einen empfundenen Inhalt zu bringen

haben, um ihn in einen begriffenen umzusetzen. Wir stellen daher diese Formen an und mit den empfundenen Vorstellungen, nicht aber in denselben vor. So kann die mathematische Grenze nicht als Empfindung gedacht werden, wohl aber wird sie an dem empfundenen Objekte vorgestellt. Irgend welche physische, sogenannte Linie nehmen wir zwischen strengen oder reinen Grenzen wahr. Jede Richtungsänderung beurteilen wir durch den Begriff der Geraden; weshalb Hering (in den „Beiträgen zur Physiologie") mit Recht erklärt, dass uns jeder Augenblick tausende von mathematischen Linien und Punkten darbiete. Desgleichen ist der mechanische Begriff der Masse der Art nach von der Beschaffenheitsvorstellung des Stoffes unterschieden. Das Gemeinbild des Stoffes stellt sich als ein Gemisch von Empfindungsresten dar, als die unbestimmte, zerfliessende Vorstellung eines Empfindbaren überhaupt; — die Masse im mechanischen Sinne ist ein formaler Grössenbegriff, die logisch und mathematisch bestimmte Vorstellung, welche das Gesetz enthält, nach welchem wir die mechanische Bedeutung irgend welches empirischen Stoffes zu denken haben. Kraft im Sinne der Mechanik hat mit der populären Kraftvorstellung, dem unbestimmten Bilde eines Strebens und Widerstrebens oder irgend einer willensartigen Ursache, nur den Namen gemein. Diese ist eine qualitative, jene eine formale Vorstellung. Die Gemeinbilder mögen zwar den Anlass zur Bildung und Gewinnung von Begriffen geben, aber sie enthalten nicht das Gesetz ihrer Bildung. Begriffe sind formale Vorstellungen. Sie sind Regeln der Vorstellung der Objekte, die durch sie begriffen werden sollen. Die Form des Bewusstseins ist Quelle der Begriffe, und zwar entweder ihre einzige oder doch ihre erste Quelle. Begriffe, die ihren Ursprung und ihren Bestand ausschliesslich in den formalen Akten des Anschauens und Denkens haben, heissen reine oder ursprüngliche Begriffe, solche, die zur Form des Verstandes noch die Formen der Dinge und Vorgänge der Natur hinzufügen, mögen abgeleitete oder empirische Begriffe genannt werden. Das Denken selbst ist die einfachste Gestalt des Seins, mithin müssen alle übrigen denkbaren oder wirklichen Formen des Daseins mindestens in der Form des Denkens bestimmt sein. Die einfachen Denkbegriffe enthalten daher die Form der reinen und der empirischen Anschauungsbegriffe.

Die Allgemeinheit überhaupt, die man mit Recht als Eigenschaft des begrifflichen Denkens angesehen hat, besteht nicht in dem Unbestimmten oder Schematischen des psychologischen Gemeinbildes, sie ist eine Folge der Einfachheit und Formalität der Begriffe. Nur muss streng zwischen der begrifflichen und der numerischen Allgemeinheit unterschieden werden. Jene liegt im Wesen des Begriffes selbst, diese betrifft nur seine Anwendung auf wirkliche Dinge. Erst im Urteilsakte, in der Beziehung der Begriffe auf Objekte, erhalten die Begriffe einen Geltungskreis, eine numerische Allgemeinheit, welche allein im genauen Sinne des Worts Quantität heissen kann. Begriffe selbst und reine Definitionen aus Begriffen haben im Unterschied von den Urteilen keine Quantität.

Die Gattungsbegriffe haben die Verwechslung von Begriff und Gemeinbild veranlasst. Die begriffliche Abfolge der Gattungen, ihre Einschliessung und Unterordnung wird gewöhnlich unter dem Bilde einer Sphäre gedacht, und dieses Bild für die Sache selbst, d. i. für das in Rede stehende begriffliche Verhältnis genommen, obschon dieses eben so gut unter dem Gleichnis einer Verzweigung der Gattungen, eines Stammbaums derselben, vorgestellt werden könnte. Der Begriff der Gattung besteht in der bestimmten, durch die Definition ausgedrückten Regel des Erkennens gewisser empirischer Objekte. Diese Definition selbst aber besteht in der Angabe des Ortes im System der zugehörigen Erkenntnis, also, wie die Logik richtig lehrt, in der Angabe des Genus und der spezifischen Differenz. Durch beide zusammen wird die Stelle im System vollkommen bestimmt.

Die Definitionen der Gesetze dagegen erfolgen jederzeit durch mathematische Konstruktion. Einen Begriff durch Konstruktion definieren, heisst die Regel seiner Darstellung in der Anschauung denken. So ist die Definition einer Parabel das, etwa in der Polargleichung ausgedrückte, bestimmte Gesetz ihrer Darstellung. Jedes Gesetz wird schliesslich durch irgend eine Gleichung definiert; alle begrifflichen Gesetze sind Fälle der allgemeinen, logischen Gleichung zwischen Grund und Folge. Eine Gleichung ist aber, wie Ohm richtig lehrte, nicht die Gleichsetzung von Grössen, sondern die Gleichsetzung von Operationen, von Konstruktionen oder Erzeugungsgesetzen von Grössen.

Hume nahm den Begriff für eine qualitative Vorstellung, statt

für eine formale. Er suchte seinen Ursprung in der Beschaffenheit, anstatt in der Form des Vorstellens. Er verfehlte das Wesen des Begriffs und dieser bleibt daher unberührt von seiner Kritik. Der Einfluss der falschen Begriffstheorie erstreckt sich über alle seine weiteren Lehren. Hume verkannte die Bedeutung des mathematischen Vorstellens und kritisierte die mathematischen Begriffe durch die Empfindung. Und wie er die eigentliche Funktion des mathematischen Denkens nicht erfasste, so unterschied er nicht zwischen der begrifflichen Notwendigkeit des Kausalitätsgesetzes und der bloss assoziativen Nötigung durch Trieb und Gewöhnung. Das mathematische Denken ist das einzige Mittel, den logischen Einheitsbegriff des Grundes in die Anschauung überzuführen. Durch das mathematische Denken stellen wir einen begrifflichen Zusammenhang her und dringen in den wirklichen ein.

11. Die Lehre von Raum, Zeit und Mathematik im Treatise.

Die Lehre Humes über Raum und Zeit besteht aus zwei Teilen. Ihr erster Teil bestreitet die unendliche Teilbarkeit von Raum und Zeit und behauptet die Zusammensetzung ihrer Vorstellungen aus endlichen Empfindungsbestandteilen. Der zweite Teil weist diese Elemente nach, und leugnet die Gültigkeit der Vorstellungen des leeren Raums und der reinen Zeit.

Wenn Begriffe von Empfindungen abzuleiten sind, so müssen Begriffe in derselben Weise individuell und bestimmt sein, wie die Empfindungen, ihre Urbilder; sie müssen eine Grösse und einen Grad haben und es können keine Vorstellungen statthaben, welche der Teilbarkeit ins Unendliche fähig, d. i. ohne bestimmte Grösse, wären. Daher muss den Vorstellungen von Raum und Zeit eine endliche Grösse, ein Empfindungsminimum, zugrunde liegen, woraus sie durch Zusammensetzung gebildet werden. Die Teilbarkeit ins Unendliche ist sowohl im Begriffe als in der Wirklichkeit unmöglich. Wenn ferner Impressionen und Begriffe, vom Grade ihres Bewusstseins abgesehen, dasselbe sind, so kann es keine von Impressionen freie oder rein formale Begriffe geben; Raum und Zeit müssen mithin aus Empfindungen abgeleitet sein: der Raum als die Ordnung sichtbarer und fühlbarer Punkte, die Zeit als die Sukzession der Empfindungen. Ein Vakuum — eine Ausdehnung, leer von Impressionen,

wäre eine Trennung von Raum und Empfindung; also ist das Vakuum undenkbar und unmöglich, ebenso wie eine Zeit ohne Sukzession oder eine unveränderliche Dauer.

Nun gibt aber die Geometrie die klarsten Beweise für die Teilbarkeit des Raums ins Unendliche, auch geht sie von der Vorstellung des leeren, ungeschlossenen Raumes aus, welche Vorstellung noch durch anderweitige Argumente beglaubigt wird. Gegen beide Arten von Einwürfen wendet sich daher Hume, um seine Lehre zugleich zu verteidigen und zu erläutern. Er bestreitet die Autorität der Geometrie in Bezug auf Tatsachen. Sie ist ihm nur eine Wissenschaft der Beziehung von Ideen, nicht Erkenntnis des Wirklichen. Ihre Demonstrationen mögen scharf und gültig sein, aber ihre Begriffe sind willkürlich. Die Definitionen, von denen sie ausgeht, sind unverständlich, wenn man nicht von der unendlichen Teilbarkeit absteht und unteilbare, sensible Punkte zugibt. Das Mass, womit sie die Gleichheit und Proportionalität der Figuren bestimmt, ist niemals völlig genau; es verschafft uns keine Kenntnis von der wirklichen Anzahl der Punkte in den Figuren. Die Geometrie mag daher das Urteil der Sinne an Schärfe und Genauigkeit noch so weit übertreffen, ihre Begriffe sind doch stets weniger scharf und bestimmt, wie die einfachen Impressionen selbst. Niemals kann die Präzision der geometrischen Vorstellungen grösser werden, als die der Elemente der sinnlichen Wahrnehmung, in Wahrheit bleibt sie hinter dieser zurück. Den zweiten Teil der Einwürfe beantwortet Hume durch die Unterscheidung zwischen dem Eindruck, den eine blosse Distanz und die Unterbrechung von Empfindungen bewirken und dem genau ähnlichen einer wirklichen Ausdehnung und Dauer. Durch Verwechslung der Distanz mit Ausdehnung werde das Leere erdichtet, ebenso die Beharrlichkeit, wenn zwei gleiche Erscheinungen desselben Objekts für den Beweis seiner kontinuierlichen Existenz genommen werden.

Es entspricht dem Positivismus Humes, die Unendlichkeitsvorstellung und zwar grade in der Richtung nach dem unendlich Kleinen beseitigen zu wollen. Das unendlich Grosse ist so offenbar eine formale Vorstellung, die auf der Vorstellungsfähigkeit beruht, insofern diese subjektiverseits ungehemmt ist; dass es nicht leicht in Widerspruch zur Wirklichkeit geraten zu können scheint. Wir sind

uns bewusst, über jede wirkliche Vorstellung in der reinen Vorstellung hinausgehen zu können, insofern es sich nur um die formale Hervorbringung von Grösse handelt; dies Bewusstsein begründet und erschöpft zugleich den Begriff des unbeschränkt Grossen. Das Wirkliche dagegen wird als bestimmte Grösse gegeben, und wenn wir nicht zu unterscheiden wissen zwischen der Vorstellungsform, in der das Wirkliche aufgefasst wird, und dem letzteren selbst, so verwickeln wir uns in den Widerspruch einer bestimmten, endlichen Ausdehnungsgrösse, die dennoch aus unbestimmt vielen Teilen bestehen soll. Hume bestreitet, dass wir eine adäquate Idee des Unendlichen haben, da unsere Vorstellungsfähigkeit beschränkt ist. Das Unendliche entsteht nur in der Zusammensetzung von Teilen; in der Dekomposition der Teile dagegen stossen wir zufolge der Grenzen unseres Vorstellungsvermögens notwendig auf unteilbare Bestandteile. Dies gilt sowohl von den Begriffen der Einbildung, als von den Impressionen selbst. Der zehntausendste Teil eines Sandkörnchens gibt zwar eine deutliche Vorstellung der Zahl, die Einheit dagegen, die zu dieser Zahl gebraucht wird, ist in der Phantasie nicht kleiner als das Bild des Sandkörnchens selbst. Ein sichtbarer Punkt, von dem wir das Auge entfernen, ist im Momente, wo er der Wahrnehmung entschwindet, eine absolut unteilbare Grösse. Das Mikroskop bildet nur ein neues Minimum für die Wahrnehmung, ohne die Grösse dieses Minimums an sich zu ändern. Da uns aber die Sinne häufig ein unverhältnismässiges Bild von Dingen geben, die sie uns als einfach vorstellen, obschon wir durch Erfahrung wissen, dass sie in Wirklichkeit noch Teile haben, so schliessen wir voreilig, dass es Teile geben könne jenseits aller möglichen Empfindbarkeit. Die Neigung der Einbildung, eine einmal begonnene Teilung fortzuführen, bewirkt die Täuschung einer unendlichen Teilbarkeit, d. i. der Fähigkeit, beliebig unter die Grenze des einfach Wahrnehmbaren hinabzusteigen. Die Vorstellung des Raumes (und ebenso der Zeit) ist daher aus endlichen Teilen zusammengesetzt. Und was von der Vorstellung gilt, das gilt mindestens möglicherweise von dem Wirklichen selbst, während dasjenige, was schon in der blossen Vorstellung unmöglich und widersprechend ist, wie die unendliche Teilbarkeit, um so mehr von der Wirklichkeit unmöglich und unstatthaft sein muss. Daher ist der Raum (und ebenso die Zeit)

wirklich aus unteilbaren Grössen bestehend, — der Raum aus sichtbaren und fühlbaren Punkten, die Zeit aus der Summe der kleinsten Folge von Empfindungen.

Wir können auf diese Beweisführung entgegnen, dass sie das Wirkliche mit der Form des Wirklichen verwechsle, was allerdings auf dem Standpunkte Humes notwendig war. Soll die Vorstellung des Unendlichen die vollendete Vorstellung unendlich vieler wirklicher Teile sein, so wäre der Widerspruch unvermeidlich, und noch dadurch zu verstärken, dass nicht bloss die einmal begonnene Teilung einer wirklichen Grösse ins Unendliche fortgesetzt, sondern überdies die Teilung auf unendlich verschiedene Weise begonnen werden kann. Die Teilbarkeit des Raumes ins Unendliche ist nur die Folge seiner Stetigkeit und vollkommenen Gleichförmigkeit und zugleich die Probe dieser seiner formalen Natur. Was ins Unendliche teilbar ist, besteht darum nicht aus unendlich vielen Teilen; die Teile sind nicht vor der Teilung gegeben, sie entstehen durch die Teilung. Der Begriff der unendlichen Teilbarkeit ist ein Möglichkeitsbegriff, der Begriff eines Verfahrens, nicht der eines Seins. Die unbeschränkte Vermehrung und Verkleinerung der Raum- und Zeitgrössen in der Vorstellung kann als Beweis dienen, dass Raum und Zeit zur Form, nicht zum Inhalt des Vorstellens gehören. Die Unbegrenztheit des Raumes z. B. beruht einfach darauf, dass wir Raum im Raume vorstellen müssen, jede bestimmte Ausdehnung als Bestimmung des allgemeinen Raumes. Der Leugnung des reinen Raumes bei Hume entspricht der Versuch, die absolute Zeit zu beseitigen; beides ergibt sich aus der Annahme, dass Raum und Zeit aus Empfindungen zusammengesetzt, von Impressionen abgeleitet seien. Es könnte beinahe schon die blosse Reflexion auf den Tatbestand des Bewusstseins genügen, um das Irrige dieser Annahme fühlbar zu machen. Veränderung und Beharrung stehen in unauflöslicher Verbindung und zwar so, dass die Form des Beharrens Voraussetzung jeder Wahrnehmung und jedes Begriffs der Veränderung ist. Wie wir wirkliche Veränderungen nur als solche irgend wie beharrlicher, sich erhaltender Dinge vorstellen und begreifen, wie demnach der Grundsatz der Veränderung seine Grenze und seinen Halt am Prinzipe der Konstanz hat, so erkennen wir auch das reine Schema der Veränderung, die Zeitform der Entwicklung als solcher, nur im Hinblick und unter beständiger Voraussetzung der

absoluten und — wie widersinnig dies auch klingen mag — der an sich selbst beharrlichen Zeit. Gerade die Form des Beharrens ist die reine Zeitform. Dem Raum, als der Grundform aller möglichen, räumlichen Bestimmtheit, entspricht die Beharrlichkeit der reinen Zeit, von der sich die Veränderung als Bestimmung und Besonderung abhebt. Wie jede Lage nur als Lage im Raume nicht bloss begriffen, sondern auch wahrgenommen wird, so wird jede Veränderung als Teil der absoluten Zeit gedacht und wahrgenommen. In der Inkommensurabilität der Form des Beharrens im Vergleich mit der Form der Veränderung besteht die unendliche Teilbarkeit der Zeit, welche, so gefasst, alles Widersprechende zu verlieren scheint.

Ich halte die Einwendungen Humes von seinem Standpunkte aus für konsequent, aber ich halte diesen Standpunkt für verfehlt, da er die Formalität von Raum und Zeit nicht zu erkennen gibt, welche die Unendlichkeit beider Vorstellungen sowohl begründet, als erklärt. Uebrigens ist die Art merkwürdig, wie Hume Raum und Zeit aus minimalen Empfindungen zusammengesetzt denkt. Um den Zirkel zu vermeiden, den bereits Locke in der Definition der Ausdehnung bemerkt hatte, um also nicht Ausdehnung aus wirklich ausgedehnten Elementen abzuleiten, nimmt Hume die Zuflucht zu Punkten, die er mit einem offenbaren Missbrauch des Wortes mathematische Punkte nennt, und welche zwar einfach sein sollen, wie strenge Punkte, aber zugleich mit Farbe und Fühlbarkeit ausgestattet. Jeder von diesen einfachen farbigen oder fühlbaren Punkten bildet für sich eine bestimmte, daher selbstständige Impression. Dadurch werden die Punkte verhindert, zusammenzufallen und gezwungen, eine Ausdehnung zu bilden, deren weitere Bearbeitung, also namentlich die Erkenntnis der dritten Dimension, nach Hume Sache der „Vernunft", und nicht Entdeckung der Sinne ist.

Der Fehler dieser Annahme liegt, abgesehen von der Unmöglichkeit, eine punktuelle Farbe oder Tastempfindung vorzustellen, darin, dass der Punkt in der Vorstellung, als Teil ihres Inhaltes, statt an ihr, als Durchschnitt und strenge Grenzbestimmung, gesucht wird. — Wie soll das Aussereinandersein dieser rein intensiven Punkte, wie ihre lineare Aneinanderreihung ohne Widerspruch zu denken sein? Die Punkte müssten im Raume liegen und dann machen nicht erst sie den Raum; oder es kann durch eine noch so grosse

Anzahl solcher Punkte kein noch so kleiner Teil von Ausdehnung gebildet werden; da jeder für sich ohne alle Ausdehnung sein muss. Die falsche Stetigkeitsvorstellung, wonach zwischen je zwei, beliebig nahen Orten des Raumes eine unendliche Zahl von Punkten tatsächlich eingeschaltet sein soll, hat Hume mit Recht verworfen, die wahre dagegen, wonach ins Unendliche Punkte zu unterscheiden sind, nicht berührt. — „Fünf Töne auf der Flöte" geben die Vorstellung der Zeit, und diese ist nicht etwa eine sechste Impression, sie ist nichts als die Ordnung, in der wir jene fünf Eindrücke empfangen haben. Die kleinste noch wahrnehmbare Sukzession von Empfindungen bildet das sinnliche Element der Zeit. Wir hätten uns demnach die Zeitlinie als dicht mit Empfindungen besetzt zu denken, da ein Intervall von Empfindungen so wenig eine Zeitstrecke sein soll, wie ein blosser Abstand eine wirkliche Ausdehnung.

Wie nahe übrigens Hume selbst der Anerkennung des formalen Raumes kommt, ist aus der überaus künstlichen Wendung zu ersehen, mit der er den Beweisen für das Leere zu begegnen sucht. Locke hatte den Unterschied der Raumidee von den Eindrücken der Dichtheit und Farbe erwiesen, und von der Vorstellung des Leeren gegen Descartes' Gleichsetzung von Materie und Raum Gebrauch gemacht. Hume hatte dagegen wieder Empfindung und Form der Empfindung, Impression und Raum vermengt. Dennoch will er die Folgerung daraus nicht einräumen. Wer mit Descartes Materie und Raum, oder mit Hume Impression und Ausdehnung für einerlei nimmt, muss zugeben, dass mit der Vernichtung der Materie oder der Abwesenheit von Empfindung zugleich der Raum weggeschafft sei, dass die Wände eines Zimmers, aus dem die Luft und alle sonstige Materie entfernt ist, sich ohne weiteres berühren müssten. Diesem Schlusse zu entgehen, schlägt Hume einen Ausweg ein; er bemüht sich einen Unterschied zwischen der Vorstellung eines blossen Abstandes, einer Unterbrechung der Empfindungen, und jener der leeren Ausdehnung aufzufinden. Wir nehmen die Distanz sichtbarer Dinge wahr, auch wenn nichts Sichtbares zwischen ihnen gegeben ist. Ebenso erkennen wir die Entfernung fühlbarer Objekte, ohne dass sonst Fühlbares dazwischen tritt. Die völlige Abwesenheit von Licht ist Mangel von Empfindung, sie kann daher keine Vorstellung von Ausdehnung verschaffen. Erscheinen aber im lichtleeren Nichts

zwei leuchtende Punkte, so werden wir ihren Abstand bemerken, und sehen, ob derselbe gross oder gering, veränderlich oder unveränderlich ist. Eine Bewegung, die ohne Hindernis erfolgen würde, könnte für sich keine Raumvorstellung bewirken; wird sie jedoch durch Widerstandsempfindungen unterbrochen, so ist die Wirkung davon derjenigen einer Abstandsempfindung gleich. Jene Punkte und diese Widerstandsgefühle erregen unsern Sinn in derselben Weise, wie sie ihn treffen oder berühren würden, wenn zwischen ihnen noch andere Impressionen gegeben wären. Wir sind geneigt, gleiche Wirkungen auf gleiche Ursachen zu beziehen, und obschon wir nichts wahrnehmen, als eine gewisse Lage der Eindrücke, so schliessen wir doch auf wirkliche Ausdehnung, welche gewöhnlich diese Lage verursacht. Die Erfahrung bestärkt diesen Schluss, indem sie lehrt, dass ohne Aenderung jener Eindrücke andere Empfindungen dazwischen treten können, oder, dass die eine Art von Abstand, die Nichts ist als Empfindungsmangel, verbunden mit einem Verhältnis der wirklich gegebenen Empfindungen, in die andere, in wirkliche Ausdehnung verwandelt werden kann. Auf ähnliche Weise sucht Hume die Erdichtung der leeren oder beharrlichen Zeit zu erklären. Die Erscheinung eines Objekts um fünf Uhr und dann wieder um sechs Uhr veranlasst uns im Vergleiche mit der Folge unserer Vorstellungen, eine Zwischenzeit anzunehmen, innerhalb welcher das Objekt unverändert existiert haben soll. Ueberdies belehrt uns die Erfahrung, dass das unverändert erscheinende Objekt wirklich einer Reihe von Veränderungen inzwischen fähig war; und obgleich uns Nichts, als zwei gleiche Erscheinungen desselben Dinges gegeben sind, so bewirkt doch ihre Stellung und Beziehung zu dem Vorstellungsverlaufe die Vorstellung von Dauer. Das Objekt war in unserm Falle eigentlich der Zeit enthoben, da die Zeit nur Sukzession von Empfindungen ist, aber wir fingieren einen zeitlichen Abstand, indem wir die Eindrücke des Objekts mit der Folge unserer Empfindungen verbinden.

Es braucht kaum besonders bemerkt zu werden, dass diese Schlusssätze den eigenen Prämissen Humes widersprechen. Zwei Punkte sind in seinem Systeme nie mehr oder weniger als zwei Elemente des Raumes, wenn Nichts ausser ihnen gegeben ist, kann ihre vereinigte Vorstellung nie mehr als den Begriff eines Linienelementes ergeben. Die Punkte mögen an sich getrennt existieren, in der Vorstellung

müssten sie sich berühren, — oder der Raum ist nicht, wie Hume will, aus punktuellen Impressionen zusammengewebt. Ferner ist es augenscheinlich, dass von Distanz, Lage, Richtung nur unter Voraussetzung des Raumes gehandelt werden kann, dass diese Vorstellungen die Raumanschauung vielmehr zur Bedingung haben, als sie bewirken können. Wenn es endlich möglich ist, in gewissen Fällen ohne weitere Empfindung eine Vorstellung zu empfangen, gleich derjenigen einer wirklich empfundenen Ausdehnung, so vermuten wir mit Grund, dass die nämliche Fähigkeit die hinlängliche Quelle aller Raumanschauung sei. Ein Verhältnis von Empfindungen wird wie ein wirklicher Raum vorgestellt. Vielleicht sind es überhaupt nur Verhältnisse von Eindrücken, die wir zufolge der Natur oder Form unseres Vorstellens als Raum wahrnehmen. Wenn das Nichts zwischen Empfindungen als Ausdehnung vorgestellt wird, so kann der Grund der Raumsetzung mindestens in diesem Falle nur im Subjekte, nur in seiner Auffassungsart liegen, da Niemand das Nichts für etwas Objektives ansehen wird. Und wenn das Vermögen der Raumvorstellung in diesem Falle subjektiv ist, warum nicht in allen übrigen Fällen? Wenn wir die Beweisführung Humes solcher Gestalt für missverständlich erklären, so sind wir auch imstande, den Grund seines Missverständnisses zu zeigen. Hume vermochte nicht die Art der Wirklichkeit zu denken, die der unumgänglichen Konzeption des leeren Raumschemas zuzuschreiben ist. Er konnte sich bei der Wirklichkeit des „Undinges“ Raum mit Recht nicht beruhigen. Das Wirkliche sah er in den Impressionen, und dem, was diesen entspricht, die wahre Beschaffenheit der räumlichen Ordnung der Eindrücke dagegen hielt er für unbegreiflich. Dieses eigentliche Motiv seiner Bekämpfung des Leeren geht aus einer Anmerkung hervor, worin er sich über die Grenzen seiner Untersuchung ausspricht. Er schränkt sie auf die Erscheinungen der Objekte in Beziehung auf unsere Sinne ein, ohne auf die Erforschung der wahren Ursachen dieser Erscheinungen ausgehen zu wollen. In Bezug auf das Wirkliche selbst teilt er die Voraussetzung der Newtonschen Naturphilosophie von der Getrenntheit und Selbständigkeit der körperlichen Elemente. Nun scheint aber jede atomistische Vorstellungsart den Beweis des absoluten Raumes zu liefern; eine Folgerung, der sich Hume mit der Wendung entzieht: „man räumt ein Vakuum ein,

d. h. Körper können in eine solche Ordnung gestellt werden, dass sie noch andere Körper, ohne von diesen gestossen oder durchdrungen zu werden, aufnehmen können. Die wahre Natur dieser Stellung ist unbekannt. Wir kennen bloss ihre Wirkungen auf die Sinne und ihre Fähigkeit Körper aufzunehmen.“ Zugegeben, dass wir das Wesen dieser Ordnung nicht kennen, so hindert dennoch Nichts, die allgemeine Form ihrer Erscheinung in Bezug auf unsre Sinne zu entdecken und den Raum als diese Form zu erweisen.

Um die Angriffe Humes gegen die Geometrie nicht zu unterschätzen, müssen wir ihre Richtung scharf ins Auge fassen. Es ist öfters leicht, einem Autor Widersprüche und selbst Verkehrtheiten in Worten nachzuweisen, wo doch solche in der Sache selbst nicht stattfinden. Die Geometrie und überhaupt die Mathematik ist nach Hume eine Wissenschaft der Relationen von Ideen, keine Erkenntnis von Tatsachen. Zwar ihre Grundlagen entlehnt sie der Erfahrung, dem Impressionenstoffe, aber ihre weiteren Beweise und Entwicklungen beziehen sich lediglich auf Begriffe. Hume bezweifelt nicht die Richtigkeit der reinen, sondern die Gültigkeit der angewandten Mathematik. Wenn wir uns an den eigentlichen Sinn der Ausdrücke analytisch und synthetisch halten, wonach der erste überhaupt das begriffliche, wenn auch nicht gerade durch Begriffszergliederung erzielte Wissen bezeichnet, der zweite das gegenständliche Erkennen in seinem Unterschiede vom rein ideellen Wissen; so können wir allerdings mit Kant sagen, Hume habe die Mathematik für eine analytische Wissenschaft genommen. Uebrigens wähne man nicht, über Humes begründeten Zweifel an der objektiven Gültigkeit der Mathematik mit der Entdeckung triumphieren zu können, dass die Methode der Mathematik und speziell der Geometrie keine rein analytische im logischen Sinne des Wortes ist, sofern sie durchwegs von den Denkoperationen der Begriffsverbindung und -erweiterung Gebrauch macht. Mag man überzeugt sein, dass schon die Grundform, in die sich alle mathematischen Beweise kleiden: die Gleichung, keine identische oder analytische Satzform sei, mag man also willig eine Synthesis a priori in der Mathematik einräumen; die berechtigte Frage Humes wäre damit noch nicht erledigt. Denn nicht die Tatsache der reinen Mathematik, noch die von ihm freilich zu wenig untersuchte Form ihres Verfahrens

will Hume in Anspruch nehmen, sondern ihre Anwendbarkeit auf wirkliche Dinge. Wie sehr er das Gewicht der geometrischen Beweise fühlt, deren Grundlagen er in ihrer Gültigkeit von den Objekten selbst bestreitet, beweisen die Aeusserungen in dem „Essay". Der paradoxe Satz der unendlichen Teilbarkeit werde, erklärt er, auf eine Reihe der natürlichsten und klarsten Beweisgründe gestützt, so dass man die Vordersätze nicht zugeben könne, ohne zugleich der Folgerung beitreten zu müssen. Er weiss sich dagegen nicht anders zu schützen, als durch Verwerfung der abstrakten Begriffe. In der Tat ist hier der Angelpunkt, worum sich seine antigeometrische Argumentation dreht. Alle Vorstellungen, deren der Geometer sich bedient, sollen nur Einzelvorstellungen sein, welche die Sinne oder die Einbildungskraft liefern, und daher nicht ohne Ende teilbar. Gibt es dagegen Begriffe als einfache, strenge Denkformen von der Bestimmtheit und Wirklichkeit der Empfindung, obschon von dieser der Art nach verschieden, so lässt sich Humes Zweifel lösen. Gegen seine falsche Vorstellung vom Begriffe hat sich daher eine Widerlegung der skeptischen Einwürfe gegen die Mathematik zu kehren.

Wenn es noch eines Beweises bedürfte, dass Hume nicht die reine Mathematik bezweifeln wollte, so wäre auf die Erklärung in der „Untersuchung" zu verweisen: die von Euklid demonstrierten Wahrheiten würden ihre Gewissheit und Evidenz für immer behalten, auch wenn es niemals in der Natur einen Zirkel oder ein Dreieck gegeben hätte; weil Urteile dieser Art durch reine Denkoperationen entdeckt werden, ohne von was immer für einem wirklichen Ding in der Welt abhängig zu sein. Diese Unabhängigkeit der mathematischen Demonstrationen von den Tatsachen mag ein logischer Vorzug sein, aber, wie sie die Gewissheit der mathematischen Urteile bewirkt, so ist sie auch zugleich der Grund ihrer Leerheit an realer Erkenntnis.

Dem Anschein nach ist die frühere, ausführlichere Bekämpfung der Geometrie in der „Abhandlung über die menschliche Natur" skeptischer als die in der „Untersuchung über den menschlichen Verstand". (Sect. XII. Part. II.) In Wahrheit ist die Absicht des Angriffes in beiden Darstellungen eine und dieselbe; es soll die vollkommene Gültigkeit der Geometrie von den Gegenständen der Sinne und Erfahrung bestritten werden und zwar in Bezug auf einen einzigen, allerdings sehr erheblichen Punkt, nämlich die behauptete

Teilbarkeit des Raumes ins Unendliche. Dieser einzige, paradoxe, von der Wirklichkeit ungültige Satz nimmt der Geometrie, deren übrige Beweise den vollsten Beifall verdienen, die Untrüglichkeit, welche auch der „Abhandlung" zufolge der abstrakten Grössenlehre allein, dem Muster, aber freilich auch dem einzigen Falle einer gewissen Erkenntnis durch reine Vernunft, zuerkannt werden darf. Die unendliche Teilbarkeit soll die Definitionen der Geometrie unverständlich machen, einen strengen Begriff von räumlicher Grösse und räumlichem Masse verhindern und das Denken in Ungereimtheiten verwickeln, die, obschon durch die verschiedensten Beweise unterstützt, unmöglich von den Gegenständen der Wahrnehmung gültig sein können. Ich erinnere an den Einfluss, den gerade das Problem der unendlichen Teilbarkeit auf den Gedankengang Kants genommen hat. Schon in der monadologia physica bemüht sich Kant, diesen Grundsatz der Geometrie mit der Forderung der Naturphilosophie, das Wirkliche diskret vorauszusetzen, zu vereinigen. Später redet er wiederholt von der „Chikane einer verfehlten Metaphysik", welche der gewissen Behauptung der Geometrie zum Trotz die unendliche Teilbarkeit geleugnet habe. Ohne Zweifel war für Kant dieses Dilemma zwischen Mathematik und Naturphilosophie mit ein Motiv zur Ausbildung der Lehre, dass der allgemeine Raum ausschliesslich eine Vorstellungsform sei.

Die Ausdrücke, womit Hume in der „Abhandlung" die objektive Gültigkeit der Geometrie bekämpft, sind schroff und nicht immer glücklich gewählt, um den Sinn seiner Bestreitung zu treffen. Sie können ungeeignet, zum Teile selbst verkehrt erscheinen, während die ihnen zugrunde liegende Meinung sehr bestimmt und richtig ist. Erinnern wir uns an die Grundtendenz seiner kritischen Philosophie: die Widerlegung aller und jeder Erkenntnis von Gegenständen durch blosse Vernunft oder Demonstration, und wir werden ihn verstehen, wenn er von der „Ungenauigkeit" der Geometrie redet, von Irrtümern, die ihr notwendig anhaften, obschon sie nicht beträchtlich und in der Praxis ohne Folgen sind. Es ist leicht, die Einwendungen Humes der Plumpheit zu zeihen und sie in Worten abzuweisen, aber schwer, die wichtige Frage zu lösen, welche Hume aufwirft, ob nämlich die Wahrheiten der Geometrie, ihrer ideellen Vollkommenheit unbeschadet, von den Gegenständen der Erfahrung genau gültig seien?

Dass dies der Sinn seiner Frage ist, ergibt sich aus einem Satze der „Abhandlung". „Wenn die Geometrie über die Grössenverhältnisse in den Dingen entscheidet, so brauchen wir nicht mit der allergrössten Präzision und Genauigkeit zu Werke zu gehen. Keiner ihrer Beweise erstreckt sich so weit. Die Abmessungen und Proportionen der Figuren werden genau genommen, aber die Zeichnungen grob und mit vieler Freiheit entworfen. Sie können nie beträchtliche Irrtümer veranlassen, ja überhaupt gar keine, wenn nicht diese Wissenschaft von allen Seiten nach der grössten Vollkommenheit strebte." Der Nachdruck dieser, sonst unbegreiflich schiefen Stelle, liegt auf dem „Entscheiden der Geometrie über die Dinge", und die Beweise, von denen behauptet wird, dass sie nicht mit der grössten Pünktlichkeit sich bis zu den Dingen erstrecken, sind die tatsächlichen Beweise, die Anwendungen der Geometrie auf Objekte, denn von den ideellen Beweisen, den „Abmessungen und Proportionen der Figuren", wird ja ausdrücklich eingeräumt, dass sie völlig genau seien, wie denn Hume überhaupt den geometrischen Demonstrationen rein als solchen „vollsten Beifall" zollt. Was liegt näher, als zu sagen, dass es nicht die „Zeichnung" und selbst nicht ein Entwurf in der Einbildung sei, von welchen beiden wir wissen, dass sie der begrifflichen Strenge der geometrischen Demonstration nie völlig entsprechen können, worauf es der Geometrie ankommt, sondern die reine Gesetzlichkeit der Anschauung? Die Geometrie ist ideelle Raumwissenschaft, sie könnte Logik des Raumes genannt werden; sie ist Wissenschaft nicht der Tatsachen, sondern der Gesetze der Anschauung. Aber damit würde gerade zugestanden sein, was Hume will. Wenn selbst die Zeichnung, also ein Gegenstand, der eigens der geometrischen Demonstration angepasst wird, der durch diese geforderten begrifflichen Strenge nicht genau zu entsprechen vermag, so gibt es überhaupt keinen Gegenstand, der den geometrischen Ideen völlig gemäss ist, so ist die Geometrie keine genaue Erkenntnis von Gegenständen. Ihre logische Vollkommenheit ist gegenüber der gegenständlichen Wirklichkeit ein Mangel. Was hilft ihre ideelle Präzision zur vollen Erkenntnis des Wirklichen, wenn sie sich nicht herablassen kann zum Niveau der Tatsachen? Es kommt darauf an, ob wir mit unserem Positivsten den Nachdruck und Vorzug auf die Gegenstände legen wollen und

das tatsächliche Erkennen, oder auf die Begriffe und die Relationen der Ideen. Ich glaube, die Wahl kann nicht zweifelhaft sein. Erkenntnis besteht in Uebereinstimmung des Denkens und der Wirklichkeit. Auf der Höhe der Abstraktion drehen wir uns mit dem Dogmatiker ewig im leeren Kreise der Begriffe, erst durch die Beziehung auf das Wirkliche wird unser Wissen zum Beurteilen von etwas, was da ist, wird das jungfräuliche Denken durch gegenständlichen Inhalt befruchtet, und damit allererst Erkenntnis.

Ideell können wir allerlei Sorten von Geometrien konstruieren, Räume von positivem oder negativem Krümmungsmasse untersuchen, Dreiecke mit Winkelsummen von mehr oder weniger als zwei Rechten, „Parallelen", die sich neigen, ohne sich zu treffen, wir können n-fach ausgedehnte Mannigfaltigkeiten Räume betiteln und das Krumme gerad sein lassen, ohne dass die ideelle Vollkommenheit diesen Geometrien die objektive Gültigkeit verleiht und sie davor schützen kann, Hirngespinste zu bleiben.

Es ist wahr, Humes Redeweise steht dem Angriffe bloss. Er spricht von „Ungenauigkeit, von Mangel an Akkuratesse", wo er eigentlich nur von Unanwendbarkeit der geometrischen Begriffe reden sollte. Es widersagt einfach dem Sprachgebrauche, den gedachten Durchschnitt im Punkte, die Berührung im Punkte, weniger scharf und pünktlich zu nennen, als das Zusammenfliessen von Linien in einem gemeinschaftlichen Segmente, oder das Fortlaufen von Tangente und Kurve durch eine gewisse Raumstrecke hindurch, — Beispiele, welche Hume herbeizieht, um den Unterschied von sinnlicher Anschauung und geometrischem Begriff zu zeigen. Die Strenge, welche den geometrischen Vorstellungen eignet, ist von der Schärfe der sinnlichen offenbar nicht dem Grade, sondern der Art nach verschieden. Oder soll vielleicht die geometrische, gedachte Gerade nicht gerade genug, etwa weniger gerade sein, als eine sinnliche, sogenannte gerade Linie?

Die Ungenauigkeit, welche Hume in der Geometrie zu finden glaubt, betrifft also nicht ihre Beweise, sondern die Gegenstände der Beweise und die Begriffe, auf denen sie errichtet werden. Die ersten Prinzipien der Geometrie sollen nach ihm auf Sinn und Einbildungskraft beruhen, daher in den Grenzen dieser Fähigkeiten eingeschlossen sein, so dass die Schlüsse daraus nie über diese Vermögen hinaus-

gehen, noch weniger ihnen widersprechen können, wie es der Fall von dem angenommenen Grundsatz der unendlichen Teilbarkeit sein würde. In ihren Grundlagen ist die Geometrie Erfahrungswissenschaft, und teilt in bezug auf diese Grundlagen die Unvollkommenheit jeder empirischen Wissenschaft. Vergeblich werden wir einen genauern Begriff des Geraden oder Krummen auszubilden suchen, als er in der Unterscheidung der Sinne gegeben ist, umsonst einen Punkt denken, der nicht ein Minimum von Sichtbarkeit und Fühlbarkeit wäre. Auch die Gleichheit und der Unterschied der Grösse wird schliesslich durch die Sinne erkannt. Der strenge Begriff der Gleichheit gründet sich auf die Anzahl der Punkte der verglichenen Figuren. Aber dieser Massstab ist unbrauchbar wegen der Kleinheit der Punkte und der Unfähigkeit, ihre Zahl zu bestimmen. Wir sehen uns daher auf die Vergleichung der Figuren angewiesen, und da wir erfahren, dass diese Vergleichung einer sehr weit gehenden Verbesserung fähig ist, bilden wir voreilig einen Begriff vollkommener Gleichheit aus, einen Massstab, dessen Genauigkeit so gross sei, dass weder die Sinne noch die Einbildungskraft ihm entsprechen können. Dieser unbestimmte Massbegriff ist nicht nur unnütz, sondern selbst chimärisch. „Das letzte Richtmass für die geometrischen Figuren ist immer nur in den Sinnen und der Einbildung zu suchen, so dass es ungereimt ist, von einer Vollkommenheit zu sprechen, so hoch, dass diese Fähigkeiten nicht darüber zu entscheiden vermögen, da die wahre Vollkommenheit eines Dinges doch eben in der Uebereinstimmung mit seinem höchsten Muster besteht.“

Die Fehler dieser Auffassung der Geometrie sind unschwer zu entdecken. Der Gegenstand der Geometrie ist nicht die sinnliche Anschauung, er ist überhaupt nicht Anschauung, weder die empirische, den Sinnen gegenwärtige, noch eine nachgebildete in der Phantasie, sondern die Form der Anschauung, welche als solche notwendig selber unanschaulich ist. Weit entfernt aber deshalb ein blosses Nichts zu sein, ist diese Form an jeder wirklichen, empfundenen Anschauung nachweisbar. Wir nehmen ausgedehnte Objekte nur zwischen strengen Grenzen wahr. Diese Grenzen sind allerdings von mathematischen Linien oder Flächen noch verschieden. Die letzteren sind logisch bestimmte, nach Begriffen dargestellte Linien und Flächen. Die Geometrie ist eben Wissenschaft der Raumform, und von der for-

malen Anschauung allein nur unterschieden durch das Logische, das in ihr wirksam ist. Das Formale der Anschauung bildet für ihr Bestimmen und Setzen nach Begriffen die Grundlage. Ihre Genauigkeit ist mithin die logische, die Genauigkeit der vollkommen scharfen, ganz einfachen Denkfunktion in Anwendung auf das Anschauungsschema. Auch sind die geometrischen Massbestimmungen spezifisch verschieden von der Messung und Vergleichung durch die Sinne. Proportionalität und Gleichheit der Gebilde werden in der Geometrie begrifflich aus dem Bildungsgesetze der Figuren erkannt. Die Kongruenz z. B. wird nicht durch die Deckung erprobt, sondern die Notwendigkeit der Deckung aus der Kongruenz im geometrischen Sinne gefolgert. Weil die Konstruktion eines ebenen, gradlinigen Dreiecks durch zwei Seiten und den eingeschlossenen Winkel begrifflich bestimmt ist, sind irgend welche Dreiecke mit diesen Konstruktionsstücken kongruent, und müssen sich decken, ohne dass wir sie erst zur wirklichen Deckung zu bringen brauchten.

Mit Berichtigung dieser Fehler ist jedoch der „Zweifel" Humes nicht abgewiesen, vielmehr drängt er sich in verstärktem Grade auf. Je mehr wir den Artunterschied der Geometrie von einer Erfahrungswissenschaft hervorkehren, desto dringender wird die Frage: ob diese ideelle Wissenschaft noch objektive Gültigkeit haben könne, ob sie mehr sei, als eine Beschäftigung mit Begriffen und nach Begriffen erzeugten Gestalten? Die Lösung dieses eigentlichen Problemes Humes würde nur gelingen, wenn wir das Stattfinden zweier weiteren Voraussetzungen zeigen könnten. Nur wenn das Raumschema, das die Geometrie logisch bestimmt, zugleich das Schema der empirischen Anschauung wäre, nur wenn der Raum nicht zweimal existierte, einmal als ideelle Vorstellungsform und dann als Form der Existenz der Dinge, nur wenn der allgemeine Raum ausschliesslich Vorstellungsform, Form der Auffassung der Dinge ist, so gelten die Gesetze des Raumes von den räumlich aufgefassten Dingen, so gibt es eine Vernunftwissenschaft von der Form der Erscheinung der Dinge, mithin von den Dingen als Gegenständen unserer Auffassung und Erfahrung. Doch genügt offenbar diese Voraussetzung allein noch nicht. Nur wenn zugleich in der Verknüpfung der Erscheinungen Etwas der logischen Form der Anschauungsgesetze Analoges, mit ihr formal Uebereinkommendes, anzutreffen ist, so dass das Prin-

zip der Logik mit dem obersten Gesetze des gegenständlichen Zusammenhanges der Form nach zusammentrifft, hat die Geometrie, die Wissenschaft von der Gesetzlichkeit der formalen Anschauung, objektive Gültigkeit.

Der Zweifel Humes treibt somit zu tiefen, erkenntnistheoretischen Untersuchungen an. Die Wichtigkeit der Frage, die Hume anregt, lässt sich ermessen, wenn wir erwägen, dass das mathematische Denken, das Denken in den Anschauungsformen, das einzige Mittel einer eigentlichen Begriffserweiterung ist. Wo es sich um wahre Verknüpfung der Begriffe, nicht um ihre blosse Zergliederung und Unterordnung handelt, ist es der feste Leitfaden des mathematischen Denkens, dem wir nachgehen müssen. Zugleich ist die Mathematik in der Gewinnung und Bearbeitung positiver Erkenntnisse von entscheidendem Einfluss; sie lenkt den erfindenden, schöpferischen Geist in verstandesmässige Bahnen, sie macht die Begriffe der Spekulation anwendbar auf die Wirklichkeit in Raum und Zeit. Der Zusammenhang der Naturvorgänge, unbegreiflich in seinem letzten Grunde, wird der überhaupt möglichen Begreiflichkeit nur so weit unterworfen, als es gelingt, ihn in jedem besonderen Falle auf eine mathematisch denkbare Verbindung zu bringen. Daher haben die Grundbegriffe des Naturerkennens mathematische Gestalt erhalten, die Masse ist der Quotient: P/g, die lebendige Kraft die Grösse $^1/_2\, mv^2$; daher ist überhaupt positives Wissen im engeren Sinne auf die Beziehung seiner Bestandteile unter dem Gesichtspunkte der Quantität eingeschränkt. Und wenn auch unser Wissen unter diesem Gesichtspunkte begrenzt erscheinen mag, so wird es dafür exakt.

12. Die Wirklichkeit der Aussenwelt und das Problem der persönlichen Identität. — Schlussbetrachtung.

Wohl gehören auch die weiteren Erörterungen des ersten Buches des Treatise, des Buches über den Verstand, nicht mehr zu den geschichtlichen Voraussetzungen Kants, — in der „Untersuchung" werden sie nur noch berührt, nicht näher ausgeführt —, für eine, auch nur übersichtliche Darstellung der Philosophie Humes jedoch sind sie nicht zu entbehren. Hume legt mit ihnen wahrhaft glänzende Proben seines höchst subtilen Denkens ab, auch muss man sie aus

ihrem Zusammenhang heraus verstehen, um seinen sogenannten Skeptizismus richtig zu beurteilen. Immer wird die Kritik der gewöhnlichen Kausalitätsbegriffe, der Vorstellungen von Kraft und notwendiger Verknüpfung, Humes grösste Leistung bleiben, wie sie auch vermöge ihres Einflusses auf Kant seine erfolgreichste war; man kennt aber Hume zu wenig, wenn man nur von dieser Kritik weiss. Man kennt ihn freilich auch dann erst zur Hälfte, wenn man, wie unser Plan vorschreibt, nur seine theoretische Philosophie berücksichtigt. Er selbst hat auf seine Untersuchungen zur praktischen Philosophie nicht das geringere Gewicht gelegt, der Essay über die Prinzipien der Moral galt ihm für seine beste Schrift, und es scheint, dass auch Kant ihn zunächst mehr von dieser Seite aus gewürdigt hat. In der „Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre 1765—1767" nennt Kant die Versuche Humes in der praktischen Weltweisheit neben jenen von Shaftesbury und Hutcheson mit Auszeichnung und bemerkt, sie seien zwar unvollendet und mangelhaft, gleichwohl aber am weitesten in der Aufsuchung der Gründe aller Sittlichkeit gelangt.

Im vierten Teil des ersten Bandes des Treatise zeigt Hume unter der Ueberschrift: „von den skeptischen und anderen philosophischen Systemen" den Kampf der philosophischen Sekten und Systeme in ihren Lehren von der materiellen und der geistigen Welt. Vornehmlich ist es die Lehre Berkeleys, deren Konsequenzen Hume im Sinne eines totalen Skeptizismus auffasst, und das System Spinozas, das er nicht ohne Bosheit mit dem „Systeme der Theologen" zusammenbringt; auch Sätze von Leibniz werden berührt. Im Mittelpunkt der Erörterung aber steht der Begriff der Substanz in seiner Anwendung auf Körper und Geist. Humes Absicht dabei ist polemisch, und dies allein verwehrt schon, hier eine Darlegung seiner eigenen Ueberzeugungen zu suchen. Auf die Frage, zu welcher Partei er selbst sich schlage in dem Streit der Sekten und Meinungen, den er vorführt, kann die Antwort nur lauten: zu keiner. Die Vernunft vermag die „Krankheit" der Skepsis nicht zu heilen. Wie aber die Vernunft die geistige Natur des Menschen nicht erschöpft, so erschöpft auch eine nur auf Begriffe gegründete Philosophie nicht die Philosophie überhaupt, und mit gutem Grunde durfte sich Hume dagegen verwahren, selbst zu den Skeptikern gezählt zu werden, die

alles in Zweifel ziehen. Der totale Skeptizismus diente ihm nur als Verfahren, er gebrauchte ihn als Waffe zur Abwehr des Dogmatismus; das Positive seiner eigenen Lehre ist daraus nicht zu entnehmen. Dieses ist vielmehr in den früheren Teilen des Treatise, und den entsprechenden der „Untersuchung", zu finden und namentlich in dem Satze enthalten, dass alle Erkenntnis von Tatsachen statt auf Vernunft, auf einem Naturprinzipe beruhe. Und wir haben diesen Satz, wonach das Wirkliche als solches nicht aus Begriffen erkannt wird und die Ueberzeugung von ihm jeder Willkür des Denkens entzogen ist, als ausgemacht zu nehmen, wenn wir zu dem skeptischen Teile des Treatise übergehen. Für ihn wird in diesem Teile der indirekte Beweis erbracht, nachdem ihn Hume zuvor direkt nachgewiesen hatte. Nur scheinbar bleibt der Streit zwischen Skeptizismus und Dogmatismus in der Frage der Realität der Aussenwelt ohne Entscheidung, nur anscheinend erneuert sich beständig das Spiel und Widerspiel von Beweis und Widerlegung ohne dauernden Gewinn oder Verlust; in Wahrheit ist die Entscheidung bereits gefallen. Nur aus Begriffen allein könnte sie niemals erfolgen; sie ist aber gegeben, sobald gezeigt ist, dass das Denken der Wirklichkeit untergeordnet ist, die Vernunft dem Leben. Die Ueberzeugung von Existenz und Tatsächlichkeit ist selbst eine Tatsache: die Impression des „Glaubens", kein Begriff, und es wäre widersinnig, Tatsachen einfacher Art erst noch beweisen zu wollen. Hume will sagen: wenn Ihr Euch anschickt, das Dasein irgend eines Dinges rein aus Begriffen zu beweisen, so zeige ich Euch, dass es auf diesem Wege niemals bewiesen werden kann und Euere vorgeblichen Beweise falsch, oder mindestens ebenso starken Gegenbeweisen ausgesetzt sind. Ich zeige Euch, dass die Vernunft bei allen solchen Demonstrationen dialektisch ist. Ihr wollt mit Eueren Erklärungen und Deduktionen über Euere Grunderfahrungen hinaus, und beweist in Wirklichkeit nichts mehr, weder für diese Erfahrungen noch gegen sie. So haben wir es zu verstehen, wenn Hume seiner Widerlegung der Beweise für das Dasein der Körperwelt die Bemerkung voranschickt: wir können immer nur fragen, welche Gründe wir haben, an das Dasein der Körper zu glauben, vergebens aber würden wir fragen, ob es Körper gibt oder nicht; denn dies sei ein Punkt, den wir bei allen solchen Ueberlegungen als feststehend voraussetzen müssen.

Hume zweifelt also gar nicht an der Realität der äusseren Dinge, er fragt nur, ob sie zu beweisen sei, und diese Frage allein, nicht die Realität selbst, ist es, die er verneint. Muss aber alles falsch, muss auch nur ungewiss sein, was sich nicht beweisen lässt. Unsere Begriffe sind nicht das Mass für wirkliche Existenz; Beweis dafür: weder das Sein der Aussenwelt, noch ihr Nichtsein lässt sich aus blossen Begriffen demonstrieren. Der Glaube an die Wirklichkeit der Dinge ausser uns ist selbst von dem Range einer Wirklichkeit, er ist ein unmittelbares Erlebnis, früher daher, gründlicher und sicherer, als irgend eine Argumentation aus Begriffen, die dafür auch immer zu spät käme. So ist es die Lehre Humes.

Um die Grenzen der rein begrifflichen Erkenntnis zu finden, stehen uns zwei Wege offen, entweder unmittelbar zu untersuchen, was unsere Begriffe leisten, oder zu bestimmen, was sie nicht zu leisten vermögen, entweder die Macht oder die Ohnmacht der reinen Vernunft zu zeigen. Beide Wege führen, nur von entgegengesetzten Ausgangspunkten her, schliesslich zu demselben Ziele. Hume schlägt den zweiten ein. Auf die Frage, wie weit sich das Vermögen unserer Begriffe erstrecke, entgegnet er: nicht so weit, um das Dasein der Dinge ausser uns zu beweisen, oder irgend eine Frage tatsächlicher Art von sich allein aus zu entscheiden; also wird das Dasein, welches zu leugnen widersinnig wäre, nicht aus blossen Begriffen erkannt. Wer diesen Standpunkt dem „Skeptizismus“ Humes gegenüber nicht einnimmt, muss zu dem folgenden, höchst seltsamen Ergebnis gelangen. Nach Hume ist die Wirklichkeit der Aussenwelt eingebildet; gegeben sind uns allein die Perzeptionen oder Vorstellungen in unserem Geiste. Nun sind unsere Vorstellungen unterbrochen; nirgends also gibt es dauernde Existenz. Das Schliessen unserer Augen vernichtet Dinge, ihr Wiederaufschlagen schafft neue Objekte. Besteht, wie Berkeley lehrte, das Sein der Körper in ihrem Vorgestelltwerden, so ist auch das Sein der Geister, einschliesslich unsres eigenen Seins, nur in der Vorstellung vorhanden. Ich kann das Dasein von Geistern nicht mehr behaupten, nachdem ich das Dasein der Körper verneint habe; der nämliche Grund, der mich bestimmte, von diesen die Existenz zu verneinen, zwingt mich, sie auch jenen abzusprechen. Soll gewiss nur sein, was beweisbar ist, so war meine eigene Existenz, während ich schlief, nicht gewiss, denn ich könnte

sie nicht beweisen. Die Unterbrechung meiner Vorstellungen müsste meine Existenz selbst unterbrochen haben, und nicht bloss das Bewusstsein von meiner Existenz, und ebenso auch die Existenz aller übrigen Dinge. Kurz, so oft ich nicht vorstelle, existiert nichts, weder in mir, noch ausser mir, weder Geist noch Körper. „Bischof Berkeley, spottet Sidney Smith in seinen Vorlesungen über Moralphilosophie, hat in einem Oktavbande diese Körperwelt um uns her zerstört und nichts ist seither wirklich gewesen als der Geist, den im Jahre 1737 dasselbe Schicksal von der Hand Humes traf, so dass bei solcher Zerstörungssucht nichts mehr zum Zerstören übrig blieb.“ Wer dies für das letzte Wort und die ernstliche Meinung Humes nehmen will, mag selber zusehen, wie er damit die Tatsache vereinbaren kann, dass derselbe Hume an zahlreichen Orten seines Werkes sehr bestimmte und positive Ansichten über die Existenz der Dinge äussert, und wo er über seine nächste, erkenntniskritische und psychologische Aufgabe hinausgeht, zu physiologischen Erklärungsgründen greift, so für die Gesetze der Assoziation und die Verstärkung, die das Bewusstsein einer Idee durch den Sinneseindruck erfährt, mit dem sie assoziiert ist. Wie durfte Hume von einer Struktur der Körper reden, die unseren Sinnen verborgen bliebe, wenn er nicht an das Dasein der Körper, unabhängig von unseren sinnlichen Vorstellungen, glaubte, — wie die Moral auf Sympathie gründen, wenn ihm die Existenz von Wesen unsersgleichen wirklich zweifelhaft war? Auch der Nebenmensch gehört zu der Aussenwelt des Menschen. Wiederholt und in nachdrücklichen Worten hat Hume die Existenz wirkender Prinzipien in der Natur behauptet und immer nur ihre Erkennbarkeit bestritten; will man also nicht annehmen, er habe die Sprache nur gebraucht, seine wahre Meinung zu verbergen, was nur in der Diplomatie üblich sein soll, oder sich doch in den auffälligsten Widersprüchen ergangen, so bleibt nur übrig, den Sinn seines „Skeptizismus“ anders aufzufassen, als in der bisher gewohnten Weise. Nach blossen Begriffen zu urteilen, bliebe es unentschieden, ob wirklich Dinge ausser uns existieren oder nicht; dies ist aber kein Argument gegen die Wirklichkeit äusserer Dinge, sondern nur ein Beweis der Unzulänglichkeit blosser Begriffe für reale Erkenntnis. Hume folgt einem Zuge der Natur selbst, wenn er mit seiner Philosophie der Sinne und des Wirklichen den

Geist von leeren Spekulationen abruft zur Erfahrung des Tatsächlichen und Erfahrbaren; denn auch die Natur hat uns zum Handeln bestimmt und für die Geselligkeit, nicht zum Disputieren. Jenseits unserer Impressionen ist kein Feld mehr für die sichere Erkenntnis von Tatsachen, denn die Impressionen der Sinne sind selbst für uns die letzten, oder, wenn man so will, ersten Tatsachen. „Fangen wir nicht von Erfahrung an, oder gehen wir nicht nach Gesetzen des empirischen Zusammenhanges der Erscheinungen fort, so machen wir uns vergeblich Staat, das Dasein irgend eines Dinges erraten oder erforschen zu wollen," erklärte auch Kant.

Nur beziehungsweise, nur der Begriffsmetaphysik gegenüber sollte somit die Skepsis Humes gelten. Dies schliesst natürlich nicht aus, dass auch der skeptische Teil seiner Philosophie Elemente seines Positivismus enthält. Wir zählen dazu die Auffassung, die Hume vom Probleme der Substanz und die Kritik, die er vom Begriffe der persönlichen Identität gibt. Mit Locke und im Gegensatz zu Berkeley lehrte Hume die Unerkennbarkeit auch der geistigen Substanz, mit Berkeley und gegen Locke liess er den Unterschied der primären von den sekundären Qualitäten nicht gelten; die Unerkennbarkeit der körperlichen Substanz oder Materie ist bei ihm daher noch vollständiger, als bei Locke. Den Streit über die persönliche Identität aber erklärte er für eine mehr grammatische als philosophische Kontroverse, in überraschender Uebereinstimmung mit Kant, der in den „Paralogismen der reinen Vernunft" gleichfalls das Ich ein „Vorwort" nennt, „das die Vorstellungen insgesamt regiert. Durch dieses Ich, oder Er oder Es, was denkt, fährt Kant fort, wird nichts weiter vorgestellt als ein transzendentales Subjekt der Gedanken, wovon wir abgesondert niemals den mindesten Begriff haben können." Auch Berkeleys Idealismus bildet eine Voraussetzung und in der Gestalt des Phänomenalismus einen Bestandteil der Lehre Humes. Es ist ohne Zweifel Humes wahre und eigentliche Meinung, dass uns das Wesen der Materie unbekannt und nur die Erscheinung von Etwas gegeben ist, das wir als Materie bezeichnen, aber dadurch nicht erkennen. Nur müssen wir, um Hume richtig zu verstehen, beides: den Idealismus der Dinge, welcher selbst dogmatisch ist, und den Phänomenalismus der Wahrnehmungen der Dinge, welcher kritisch ist, bestimmt unterscheiden. Es ist nicht einerlei zu erklären: die Eindrücke der

Sinne geben uns immer nur die Erscheinung der Dinge zu erkennen, und zu behaupten: die äusseren Dinge selbst sind nur ein Schein und ausser unserer Vorstellung nicht vorhanden. Jene Erklärung lässt die Wirklichkeit der Dinge unangetastet, ja setzt sie voraus; diese Behauptung dagegen führt zu einem vollständigen Illusionismus auch der inneren Erfahrung. Ist nämlich der äussere Sinn nur ein Schein, so muss es auch der innere sein; denn erst aus der Wechselwirkung beider Sinne geht das Bewusstsein unseres eigenen Daseins hervor. Jeder von uns würde sich demnach nur einbilden, zu sein. — Uebrigens war der Phänomenalismus für Hume, ebenso wie später für Kant nicht das Ziel der Untersuchung, sondern ein Teil der Methode derselben. Beide Denker bedienen sich seiner zu ihrem kritischen Zwecke; Hume, um zu zeigen, dass eine Erkenntnis a priori von Dingen nicht möglich sei, Kant, um die Möglichkeit, ja Notwendigkeit einer solchen Erkenntnis zu beweisen, aber freilich nicht unmittelbar von den Dingen an sich selbst, sondern von den Dingen als Gegenständen in einer möglichen Erfahrung. Das Ergebnis, zu dem die beiden Denker gelangten, war sonach verschieden und selbst entgegengesetzt; aber auch das Mittel ihres Nachweises war nur im Ganzen dasselbe: Denn Kants „Idealismus“ ist formal und transzendental; derjenige Berkeleys dagegen, den Hume skeptisch wendet, material und empirisch.

Die Annahme der Wirklichkeit der Aussenwelt, d. i. der Existenz von Dingen ausser unserer Vorstellung und unabhängig von unserem Bewusstsein, scheint so einfach und selbstverständlich zu sein, wie sie natürlich und unvermeidlich ist. Versuchen wir aber, sie zu beweisen, so geraten wir mehr und mehr in Dunkelheiten hinein und finden uns in Widersprüche verstrickt, die die Kraft unseres Beweises aufheben müssen. Zunächst ist die Frage der Existenz eine Frage tatsächlicher Art und als solche niemals rein aus Begriffen zu entscheiden. Dann aber erhebt sich gegen den Beweis äusserer Existenz eine unüberwindliche Schwierigkeit in dem „Skeptizismus der Sinne“. Mit diesem Ausdruck bezeichnet Hume nicht die Sinnestäuschungen, oder die gewöhnlichen Zweifelsgründe gegen das Zeugnis unserer Wahrnehmung; er versteht darunter den Widerstreit zwischen den Sinnen und der Vernunft. Soll diese das von der Vorstellung verschiedene und von ihr unabhängige Sein der Dinge beweisen können, so müssten uns

die Objekte zweimal gegeben sein: in der Wahrnehmung und zugleich als Aussendinge. Nun sind für das sinnliche Bewusstsein seine Wahrnehmungen selbst die Objekte, und Dinge und Vorstellungen der Dinge nicht zu trennen. Wie aber sollten Begriffe diese Trennung vornehmen, wie sie beweisen können, da ja Begriffe nach der Lehre Humes von den Eindrücken der Sinne abstammen? Ein zweifelloser Beweis für das Dasein der Aussenwelt kann also niemals geführt werden. Statt aber daraus zu schliessen: also ist das Dasein äusserer Dinge ungewiss, haben wir vielmehr zu schliessen: also gehört der Glaube an ihr Dasein nicht zu jenen Erkenntnissen, die erst durch Beweise vermittelt werden müssten. Dieser Glaube ist unwillkürlich wie der Stoffwechsel in unserem Körper, unentbehrlich für unsere eigene Existenz wie das Atemholen; er ist mit einem Worte physiologisch verursacht, mag er immerhin logisch nicht zu begründen sein. Auf seine Gründe hin angesehen und als Erkenntnis aus Begriffen bewertet, müsste er zweifelhaft werden, ja er würde sich sogar selbst zerstören.

Wir behaupten ein Doppeltes von den Dingen, wenn wir sagen, dass sie ausser uns existieren: wir schreiben ihnen damit eine kontinuierliche oder fortdauernde Existenz zu, auch in der Zeit, in der sie unseren Sinnen nicht gegenwärtig sind, und wir betrachten ihre Existenz als verschieden und unabhängig von unserem Geiste und seinen Wahrnehmungen. Beide Behauptungen, die in dem Bewusstsein äusserer Existenz vereinigt sind, hängen wechselseitig voneinander ab; jede lässt sich aus der anderen folgern, gleichviel von welcher wir ausgehen mögen; so folgt aus der kontinuierlichen Existenz, die wir einem Objekte zuschreiben, auch seine distinkte, d. i. von unserer Wahrnehmung unabhängige Existenz, und umgekehrt bringt die Annahme der letzteren die Vorstellung der ersten mit sich. Der natürliche Gang des Bewusstseins äusserer Existenz führt jedoch nach Hume von der Annahme fortdauernder zur Vorstellung der unabhängigen Existenz der Körper. Sehen wir die Sonne heute, die wir gestern gesehen haben, so zweifeln wir nicht, dass es dieselbe Sonne ist, und behaupten daher, dass sie fortgefahren hat, zu existieren, dass sie dauernd vorhanden gewesen ist; da wir aber erwägen, dass unsere Wahrnehmung von ihr unterbrochen war, so folgern wir aus der Fortdauer ihrer Existenz im Gegensatz zu dieser

Unterbrechung, dass ihr Sein an sich selbst unabhängig ist von unserer Wahrnehmung.

Sind es die Sinne, frägt Hume, ist es die Vernunft, oder die Einbildungskraft, die in uns diese Meinung von einer fortdauernden und unabhängigen Wirklichkeit der äusseren Dinge hervorbringen? — Von den Sinnen kann sie nicht herrühren: die einzigen Objekte der Sinne sind unsere Perzeptionen, unsere Wahrnehmungen selbst; diese aber haben so wenig dauerndes Bestehen, wie sie ausser unserem Geiste, oder getrennt von ihm, existieren. Kein Sinn gibt uns die Eindrücke, die er liefert, als Abbilder oder Wirkungen eines von ihnen verschiedenen Objektes zu erkennen; die Eindrücke selbst sind die Bestandteile des sinnlichen Objektes. Sollten die Sinnendinge ausser unserem Geiste und gesondert von ihm erscheinen, so müsste unser Geist selbst in unmittelbarer Anschauung den übrigen sinnlichen Objekten wie ein anderes Objekt gegenüberstehen; nun erscheint wohl das Blatt, worauf ich schreibe, ausserhalb meiner Hand, der Tisch ausserhalb des Papiers, alle diese Dinge aber und überhaupt die sämtlichen Gegenstände meiner Umgebung sind nicht ausser meinem Geiste, dessen Perzeptionen sie sind. Es ist gewiss, die Sinne verschaffen uns keine Kenntnis von einem Objekte ausser der Wahrnehmung und verschieden von ihr. Auch die Vernunft vermag nicht, diese unabhängige, von der Wahrnehmung abgesonderte Existenz der Dinge zu beweisen. Ihr Beweis müsste sich auf das Prinzip der Kausalität stützen, nun ist aber dieses Prinzip selbst aus reiner Vernunft nicht zu beweisen. Auch führt es uns immer nur von einer gegenwärtigen Impression zu einer abwesenden, und nie gelangen wir an seinem Leitfaden über den Umkreis unserer Impressionen hinaus, zu Dingen, die von diesen verschieden und getrennt sind. So bleibt als Quelle unserer Vorstellung von der kontinuierlichen und getrennten Existenz der Dinge nur die Einbildungskraft übrig. Ihre Eigenschaften sind es nach Hume, die in Konkurrenz mit gewissen Eigenschaften der Wahrnehmungen, oder der Objekte des sinnlichen Bewusstseins, diese Vorstellung erzeugen.

Eindrücke oder Wahrnehmungen, denen wir vor anderen die Bedeutung von Dingen zuerkennen, unterscheiden sich von diesen anderen durch die Beständigkeit, mit der sie sich in gleicher Weise wiederholen und durch einen gewissen Zusammenhang, den sie selbst

noch bei ihren Veränderungen bewahren. Die Berge, Häuser, Bäume vor meinen Augen erscheinen immer wieder in der nämlichen Gestalt und Ordnung, auch nachdem ich sie kürzere oder längere Zeit aus dem Gesichte verloren habe. Das Holz in meinem Ofen ist während meiner Abwesenheit in Asche verwandelt worden; ich bin aber gewohnt, eine gleiche Veränderung in gleicher Zeit zu erwarten, mag ich gegenwärtig sein, oder nicht. Diese beiden Umstände: die „Konstanz" und die „Kohärenz" gewisser Wahrnehmungen veranlassen die Einbildungskraft, diesen Wahrnehmungen selbst eine fortgesetzte Existenz zuzuschreiben. Wir haben, so erklärt dies Hume, die Neigung, sehr ähnliche Wahrnehmungen für eine und dieselbe, numerisch identische Wahrnehmung zu halten. Die Einbildungskraft gleitet leicht über die tatsächliche Unterbrechung hinweg und zwar umso leichter, je kürzer die Intervalle zwischen den gleichen Wahrnehmungen sind. So erscheinen uns die Wahrnehmung eines Hauses vor dem Schliessen und die nach dem Wiederöffnen unserer Augen als eine und dieselbe Wahrnehmung und folglich als ein und das nämliche, kontinuierliche Objekt. Aus einem ähnlichen Grunde ergänzen wir auch durch die Einbildung die in der Wahrnehmung fehlenden Glieder eines Zusammenhangs. Einmal in Schwung geraten, fährt die Einbildungskraft, auch ohne neuen Antrieb, in ihrer Richtung fort. Gewohnt, an Gleichförmigkeit in der Natur zu glauben, suchen wir, dem Zuge dieser Gewohnheit folgend, die Gleichförmigkeit noch vollkommener zu machen durch die Voraussetzung fortdauernder Existenz. Wenn uns die genaue Aehnlichkeit mehrerer Wahrnehmungen bestimmt, sie für identisch zu halten, so beseitigen wir ihre Unterbrechung, oder gehen über diese hinweg, indem wir uns einbilden, die Wahrnehmung selbst habe kontinuierlich bestanden und mit dieser ihrer fortdauernden Existenz die Intermittenzen unseres Bewusstseins ausgefüllt. Und die gleiche Voraussetzung kontinuierlicher Existenz ist in vielen Fällen das einzige Mittel, einander widersprechende Beobachtungen zu vereinigen. So werden wir durch die Natur unserer Einbildungskraft dahin gebracht, die Welt der äusseren Dinge als beharrlich aufzufassen, und dasselbe Vermögen bestimmt uns auch, die Lücken unserer Beobachtung durch Einschaltung der gewöhnlichen Ursachen zu ergänzen und so den Zusammenhang unserer Wahrnehmungen zu einem wirklich gleich-

förmigen oder gesetzlichen zu machen, während er ohne diese Einschaltung willkürlich und abgerissen erscheinen müsste, sofern sehr häufig eine Wirkung auftreten würde ohne vorangegangene Ursache. Die Neigung, Gleichheit mit Identität zu verwechseln und eine kontinuierliche Existenz der sinnlichen Objekte zu ersinnen, wird in ihrer Wirkung durch die lebhaften Eindrücke des Gedächtnisses und der Gewohnheit verstärkt, und darum halten wir diese Existenz nicht für eingebildet; wir glauben an sie.

Prüfen wir diesen Glauben auf seinen Erkenntniswert, so wird er erschüttert, ohne dass wir vermöchten, ihn durch anderweitige Gründe zu befestigen. Zwischen den Eigenschaften der Konstanz oder der Gleichheit und des Zusammenhanges gewisser Wahrnehmungen, und ihrer Identität und Fortdauer besteht keine notwendige Verknüpfung. Keine Wahrnehmung ist nach der Unterbrechung numerisch dieselbe. Die Neigung also, ähnliche Perzeptionen für identische zu nehmen, ist irreleitend und die Vorstellung kontinuierlicher Existenz im Grunde ebenso falsch, wie jene Identität gleicher Perzeptionen, woraus sie gefolgert wird. Und schliesst auch die Annahme, eine Perzeption könne unabhängig vom Geiste existieren, bei unserer Unbekanntschaft mit dem Wesen des Geistes, keinen eigentlichen Widerspruch in sich ein, so wird sie dafür durch augenscheinliche Erfahrungen widerlegt, die uns die Abhängigkeit aller Perzeptionen von unseren Organen und der Verfassung unserer Nerven zeigen. Endlich vermag die Gewohnheit jene Regelmässigkeit, aus der sie selber herstammt und die niemals eine vollkommene ist, nicht zu übertreffen, wie es durch die Annahme der Identität und kontinuierlichen Existenz der Objekte bezweckt wird. Kurz das System, auf das die Einbildungskraft uns bringt, ist logisch nicht zu rechtfertigen. Ein wirklicher Beweis für die vollkommene Identität einer Perzeption, oder eines sinnlichen Objektes, setzt sowohl die Unveränderlichkeit oder inhaltliche Gleichheit, wie auch die Ununterbrochenheit dieser Perzeption voraus, von welchen beiden Bestandteilen des Beweises nur die erste, die Gleichheit des Inhaltes, gegeben ist, die zweite durch den leichten Uebergang der Einbildungskraft von Gleichheit zu Identität ersetzt, d. i. eigentlich erdichtet wird. Die Philosophen suchen aus dieser Verlegenheit einen Ausweg durch einen Kompromiss zwischen Vernunft und Einbildung. Sie räumen ein, dass numerisch verschiedene

Wahrnehmungen nicht identische sind, und halten zugleich an der Vorstellung kontinuierlicher Existenz fest. Sie trennen daher Wahrnehmungen und Dinge und schreiben den Wechsel den Wahrnehmungen zu, die fortdauernde Existenz den Dingen. „Sie leugnen, sagt Hume, dass unsere ähnlichen Perzeptionen identische Perzeptionen oder Dinge seien und glauben doch so fest daran, dass sie eine neue Sorte von Perzeptionen erfinden: — von Perzeptionen, denn es ist uns ganz unmöglich, deutlich oder bestimmt vorzustellen, dass Objekte ihrer Natur nach etwas anderes sein könnten, als wiederum Perzeptionen.“ Was sollte auch das Ding ausser seiner Vorstellung noch sein können? Nehmen wir ihm alle Eigenschaften der Vorstellung, so bleibt nichts übrig, als ein unsagbares, völlig unbestimmtes Etwas überhaupt, „das sich keiner Bemühung des Skeptikers lohnt“.

So zeigt sich, dass alle Systeme, die wir ersinnen mögen, die Realität der Aussenwelt zu erweisen, aus grundlosen oder falschen Meinungen bestehen und dass die Aufgabe, durch Vernunft das Dasein der Dinge ausser uns zu rechtfertigen, das Vermögen unserer Vernunft übersteigt.

Ich brauche nicht zu bemerken, dass ich mich zu diesen Sätzen Humes darstellend verhalte, nicht zustimmend. Ihre eigentliche Bedeutung liegt in dem Ergebnis, dass der Positivismus der reinen Erfahrung im Widerspruch steht zu unseren natürlichsten und wesentlichsten Ueberzeugungen: — dem Ergebnis, wie ich wiederholen will, dass reine Erfahrung keine Erfahrung ist. Uebrigens sind gegen einzelne Voraussetzungen Humes Einwendungen zu erheben. Fürs erste ist es nicht richtig, dass wir eine natürliche Neigung haben, genau ähnliche, oder inhaltlich gleiche Wahrnehmungen für numerisch identisch zu halten. Wir wissen vielmehr bestimmt, dass sie der Zahl nach verschieden sind, und haben daher nicht den mindesten Anlass, sie zu verwechseln, oder für numerisch identisch zu halten. Dann sind es auch nicht in erster Reihe die genau ähnlichen, sondern inhaltlich ungleiche Wahrnehmungen, die dadurch einheitlich verknüpft werden, dass wir sie von einem und demselben Gegenstand abhängig denken, z. B. die perspektivisch verschiedenen Ansichten des nämlichen Hauses; und dieser Zusammenhang ungleicher Wahrnehmungen durch den gleichen Gegenstand, erscheint weit wichtiger, als selbst der Zusammenhang der Folge, den Hume mit

der „Kohärenz“ der Vorstellungen zunächst meinte. Zwingender noch, bemerken wir weiter, als das Eintreten einer erwarteten Erscheinung, überzeugt uns ihr Ausbleiben von der Realität der äusseren Dinge. Etwas in der Welt um uns hat sich ohne unser Zutun verändert, — eine Höhle ist eingestürzt, oder, wo wir vor Jahren über einen Gletscher gewandert sind, gehen wir heute über ein Gerölle —; die Dinge müssen also ihr eigenes, von unserer Vorstellung unabhängiges Sein und Wirken haben. Noch ursprünglicher daher als die Annahme fortdauernder, ist das Bewusstsein der unabhängigen Existenz der Dinge, so dass das Gegenteil von dem stattfindet, was Hume behauptet. Endlich beziehen wir nicht, wie Hume will, unsere konstanten oder inhaltsgleichen Wahrnehmungen, auf eine und dieselbe „Perzeption“; wir beziehen sie auf ein und dasselbe Objekt, welches selbst aber nicht wiederum eine Wahrnehmung ist. Diese Beziehung ist ein ursprünglicher Akt des Urteilens, der über unsere Wahrnehmungen hinausführt und dessen Bedeutung damit allein, dass er unsere eigenen Wahrnehmungen untereinander in Uebereinstimmung bringt, nicht erschöpft ist; er bringt sie überdies in Uebereinstimmung mit den Wahrnehmungen aller anderen Subjekte, die unter den gleichen Umständen empfinden und denken, wie wir. Wenn wir daher auch nicht wissen, was die Objekte an sich, oder ihrem Wesen nach sind, so wissen wir doch, was sie für uns sind und für unsere Erfahrung bedeuten. Die Beziehung auf sie begründet die Allgemeingültigkeit unserer, für sich genommen jederzeit individuellen Wahrnehmungen; sie erst begründet Erfahrung im Unterschiede von blosser Wahrnehmung. Die Realität der Aussenwelt ist sonach eine Bedingung der Erfahrung, und nicht sie im allgemeinen wird durch Erfahrung bewiesen, die Erfahrung wird durch sie möglich.

Die Frage nach dem Dasein äusserer Dinge hat Hume noch an einer anderen Stelle des Treatise, im Zusammenhange mit dem positiven Teile seiner Philosophie, behandelt. Nichts, führt er hier aus, ist unserem Gemüte auf reelle Art gegenwärtig, als seine Vorstellungen, daher sei es für uns unmöglich, einen Begriff zu denken, oder ein Ding bestimmt vorzustellen, das sich von den Impressionen der Sinne, als der Quelle aller unserer Vorstellungen, unterschiede. „Wollen wir daher recht tief in den Begriff äusserer Objekte eindringen, sofern wir sie als spezifisch von unseren Wahrnehmungen verschieden

denken, so sagen wir, dass wir einen blossen Verhältnisbegriff von ihnen haben, ohne Anspruch darauf zu machen, die sich verhaltenden Objekte selbst zu begreifen.“ Hier also wird mit ausdrücklichen Worten die Existenz der „sich verhaltenden Objekte“ eingeräumt und nur ihre Begreiflichkeit verneint. Mit Recht, soweit es auf die Begreiflichkeit ihrer Beschaffenheit, ihrer „Spezies“, ankommt; allein, obschon wir mit jenem Verhältnisbegriff nur bis an die Grenze dessen gelangen, was seiner Natur nach niemals Wahrnehmung werden kann, so würden wir doch sehr irren, wollten wir ihn darum unterschätzen oder gar verwerfen. Mit diesem Begriff hat Kant den Idealismus widerlegt und die Erscheinungen der Dinge mit ihrer Gegenseite, den Dingen selbst, verknüpft. Zu willig dagegen hat Hume den nämlichen Begriff, den er doch so richtig abstrahierte, der Skepsis ausgeliefert und dadurch einen Zweifel auf ihn geladen; er hat, wie überall, auch in diesem Falle, die objektive Bedeutung der formalen Denkbegriffe verkannt. — Ein Gleiches muss auch gegen seine Auffassung der Einheit des Bewusstseins, oder des Begriffes der persönlichen Identität, eingewendet werden.

Die Untersuchung dieses Begriffes im 6. Abschnitt des Treatise lenkt von selbst die Betrachtung auf die tiefere Lehre Kants, der zwar gleichfalls den „Paralogismus“ in dem Begriffe der Persönlichkeit erkannte, aber zugleich durch sein ganzes Werk auch die erkenntnistheoretische Bedeutung der formalen Bewusstseinsvereinigung hervorhob. Die Methode, nach der Hume den Begriff des Selbst untersucht, verdient unsern Beifall. Hume zeigt zunächst, dass das Selbst keine besondere Vorstellung, sondern lediglich eine Beziehungsform der Vorstellungen sei. „Wenn ich recht tief in dasjenige eindringe, was ich mein Selbst nenne, so treffe ich allemal auf gewisse partikuläre Vorstellungen, oder auf Empfindungen von Hitze oder Kälte, Licht oder Schatten, Liebe oder Hass, Lust oder Unlust. Ich kann mein Selbst nie allein ohne eine Vorstellung ertappen, was ich beobachte, ist nichts als eine Vorstellung,“ nichts Einfaches und Kontinuierliches, was diese Vorstellung hat. Kurz ich bin, insoweit, nur ein Bündel, eine Vereinigungsform von Vorstellungen. Das heisst: Hume sucht sein vorstellendes Ich unter den Vorstellungen seines Ich; kein Wunder, wenn er es unter diesen nicht finden kann. Er der Suchende selbst ist das Ich, das er sucht. Um nun nach-

zuweisen, wie überhaupt die Vorstellung der persönlichen Identität entstanden sein möge, untersucht Hume die verschiedenen Fälle und Bedeutungen der Identität. Der erste ist die Verwechslung der Aehnlichkeit aufeinanderfolgender, numerisch verschiedener Impressionen mit ihrer völligen Gleichheit vermöge des unmerklichen Uebergangs der Phantasie von der einen zur andern. In gleicher Weise bleibt die wahrgenommene Identität bei einer sehr geringen Vergrösserung oder Verminderung eines Dinges und einer sehr allmählichen Veränderung desselben für die Vorstellung bestehen. Andere Fälle von Gleichheit sind Identität des Zweckes, bei künstlichen Gegenständen, und der Sympathie oder Gegenseitigkeit der Teile eines organischen Ganzen. Auch besteht eine besondere Art von Identität bei sehr rascher Veränderung, wenn eben diese das Wesen eines Dinges bildet: — die Identität eines Flusses. Die Identität der Person ist jenes erdichtete Etwas, von derselben Art, wie das, welches wir den pflanzlichen und tierischen Körpern zuschreiben. Sie rührt von dem sanften und unmerklichen Fortschritt der Gedanken her. Sie ist keine reale Vereinigung, sondern eine Verknüpfung in der Einbildung. Das Gemüt ist ein System verschiedener Vorstellungen oder verschiedener Existenzen, einem Freistaate gleich, in welchem die verschiedenen Glieder gesetzlich durch Regierung und Subordination vereinigt sind. In diesem Satze, der nur richtig ist, wenn der Nachdruck auf das Wort System gelegt wird, erscheinen die Vorstellungen verdinglicht, sie werden aus dem Zusammenhange, in welchem und durch welchen sie allein Vorstellungen sein können, herausgehoben, — ein charakteristisches Merkmal jeder reinen Assoziationspsychologie.

Hume bestreitet, dass das Selbst Substanz oder von dinghafter Natur ist, mit Gründen, die denjenigen entsprechen, welche nachmals Kant für den gleichen Zweck gebraucht hat. Wäre das Selbst ein realer Begriff, erklärt er, so müsste es von einer Impression abstammen. Nun ist es aber keine Impression, sondern das, worauf, wie man annimmt, alle unsere Impressionen und Begriffe eine Beziehung haben. Entstünde es aus einer Impression, so müsste diese eine solche sein, die unseren ganzen Lebenslauf hindurch dieselbe bliebe, da ja angenommen wird, dass es auf diese Art existiere. Es gibt aber keine einzige, sich stets gleiche und unveränderliche Impression. Man vergleiche damit die Worte Kants: das Ich ist eine Substanz nur in Ge-

danken; um die Kategorie der Substanz auf das Ich anzuwenden, fehlt es an einer beharrlichen Anschauung. Ohne Vorstellungen kein Ich: „sind meine Vorstellungen eine Zeitlang aufgehoben, wie im tiefen Schlafe, so fühle ich während dieser Zeit mein Selbst nicht, und man könnte sagen, dass es gar nicht existierte.“ Aber auch, fügen wir hinzu: ohne Ich keine Vorstellung. An diesen ebenso wahren Gegensatz hat Hume nicht gedacht. Er lässt die Identität des Bewusstseins aus dem Gedächtnis hervorgehen; „das Denken allein ist es nach ihm, das persönliche Identität entdeckt, wenn es auf den Zug der vergangenen Vorstellungen, die den Geist zusammensetzen, achtet und fühlt, dass sie miteinander verknüpft sind und die eine die andere naturgemäss hervorruft.“ Dazu ist zu bemerken: so gewiss Einheit des Bewusstseins ohne Gedächtnis nicht möglich ist, ebenso gewiss beruht auch das Gedächtnis auf der Einheit des Bewusstseins; sie fordern sich wechselseitig, sie sind Momente eines einzigen Vorganges. Hume isoliert die Perzeptionen; die einzelnen Perzeptionen können für sich bestehen, erklärte er und übersah, dass sie damit aufhören müssten, Perzeptionen zu sein. Um zu zeigen, dass das Selbst keine Impression sei, fordert er uns auf, ein Bewusstsein zu imaginieren, tiefer stehend als das einer „Auster“ und auf eine einzige Vorstellung eingeschränkt, etwa die des Durstes, oder des Hungers, und bemerkt nicht die innere Unmöglichkeit dieser Fiktion. Eine Vorstellung könnte nie ein Bewusstsein bilden, sie könnte nicht Vorstellung sein. Weil Hume von dem Ergebnis einer Analyse ausging, konnte er nicht mehr zur ursprünglichen Synthese gelangen.

Diese aber ist das Bewusstsein selbst vermöge der ihm wesentlichen Einheit. Zwar hat, oder ist das Bewusstsein nur die Einheit einer Leistung, einer Tätigkeit, nicht die eines dauernden Dinges. Seine Stellung aber, als Ausgangspunkt aller Erfahrung, bringt es mit sich, dass seine Einheitsform den Rahmen gibt für alle übrigen, empirischen Formen des Zusammenhanges. So ist die allgemeine Einheit der Erfahrung, das systematische Grundgepräge der Dinge, wonach alle Erfahrungen wesentlich zu Einer Erfahrung gehören, zunächst der Reflex des in Anschauung und Denken einheitlichen Bewusstseins. Die Gegenstände, die zur Erfahrung kommen können, m. a. W. von denen Erfahrung überhaupt möglich sein soll, müssen die Einheitsform des Bewusstseins haben. Es muss möglich sein, von ihnen einen

Begriff zu bekommen. Tatsächlich intermittiert das Bewusstsein, zum Beweis, dass es nicht von substantieller Natur ist, sondern von aktueller; dennoch aber ist der über alle diese empirischen Unterbrechungen übergreifende Gedanke seiner Einheit und Kontinuität, Grund und Quelle aller übrigen Stetigkeitsvorstellungen. Diese erkenntnistheoretische Bedeutung des Bewusstseins überhaupt, oder des Begriffes des Bewusstseins, die sich über alle Erscheinungen der Aussen- wie der Innenwelt erstreckt, hat Hume übersehen, über der von ihm mit Recht verneinten Frage: ob das Selbst ein Ding sei oder ein Ding, eine Monade, zum Grunde liegend habe.

Seine Philosophie läuft daher dem Probleme der Identität gegenüber in völlige Ratlosigkeit aus. „Aber alle meine Hoffnungen schwinden, wenn ich daran gehe, die Prinzipien zu erklären, die unsere sukzessiven Perzeptionen in unserem Denken oder für unser Bewusstsein vereinigen. Es gibt zwei Grundsätze, die ich nicht in Einklang bringen kann: nämlich, dass alle unsere verschiedenen Perzeptionen für sich bestehen können, oder verschiedene Existenzen sind, und dass der Geist nirgends eine reale Verknüpfung zwischen Dingen, die verschieden sind, wahrzunehmen vermag. Ich, für meinen Teil, fährt Hume fort, muss hier für mein Privileg als eines Skeptikers eintreten, wenn ich auch nicht behaupten will, dass die Schwierigkeit für immer unlösbar ist.“

Hier rührt Hume an die Voraussetzung aller Erfahrung, die Quelle ursprünglicher, die Erfahrung ermöglichender Begriffe. Die Einheit des denkenden Ich als diese Quelle zu erkennen, hinderte ihn jedoch der Positivismus der reinen Erfahrung. Die Unmöglichkeit, von diesem Standpunkte aus irgend ein synthetisches und zugleich objektiv gültiges Prinzip zu entdecken, mit anderen Worten die Unmöglichkeit, die Erfahrung im Sinne einer Erkenntnis von Dingen zu rechtfertigen, ist allein schon ein ausreichender, obzwar nur negativer Beweis gegen den reinen Empirismus. Diesem eigentlich hat Hume wider seine Absicht den Prozess gemacht. Keiner hat dies mit klareren Worten ausgedrückt, als Helmholtz. „Das Streben, alle Erkenntnis auf Empirie zu gründen, endete bei Hume in der Leugnung aller Möglichkeit von objektiver Erkenntnis.“ Den Glauben der empiristischen Philosophie an ihr eigenes Prinzip zerstört zu haben, ist der Gewinn von Humes Skepsis. Es musste daraus erhellen, dass

Erkenntnis mehr ist als blosse Empirie, und Erfahrung mehr als ein Vergleichen, Verbinden und Verallgemeinern von Ideen, die nur in Nachwirkungen von Sinneseindrücken bestehen, und Anpassung des Verlaufs solcher Ideen an den Ablauf der Eindrücke.

Humes eigene Absicht freilich war anders gerichtet: Erfahrung und Vernunft sollten dem Leben und seinen Instinkten untergeordnet werden, untergeordnet dem Ursprung wie dem Range nach. Aber Hume konnte nicht verhindern, dass dadurch Erfahrung und Vernunft, d. h. unsere natürlichsten und wesentlichsten Ueberzeugungen, in unlöslichen Zwiespalt versetzt wurden; und wie souverän er auch oft auf den Streit der philosophischen Parteien herabblicken mochte, ganz sind doch die affektvollen Stellen in seinem Jugendwerke, die Klagen über den elenden Zustand und die Schwäche unserer Geistesvermögen, nicht nur rhetorisch gemeint. Etwas von tragischer Stimmung ist daraus zu hören. Obgleich im ganzen eine heitere und gesellige Natur, war Hume, wie er selbst bestätigt, nicht ohne Laune und Neigung zu Schwermut. Der persönliche Ton verleiht dem „Treatise" einen von dem wissenschaftlichen Gehalte noch verschiedenen, besonderen Wert.

Uns, die wir von Kant herkommen, ist es leicht, den Grundirrtum der Philosophie Humes zu sehen. Hume nahm die Impressionen selbst schon für Gegenstände der Erfahrung; während sie in Wirklichkeit subjektiv und individuell sind, und auf Zustandsänderungen unserer Sinnesnerven beruhen. Die Frage: unter welchen Voraussetzungen gelangen wir von den Sinneseindrücken zur Erkenntnis von Objekten? konnte sich daher Hume noch gar nicht stellen. Dass jeder Empfindung unmittelbar das Wirklichkeitsbewusstsein (belief) innewohnt und sich auf die mit der Empfindung assoziierten Vorstellung überträgt, macht diese Wirklichkeit noch immer erst zu einer individuellen; wie aber ist zu erkennen, wie zu begründen, dass sie zugleich Wirklichkeit ist für jedes sinnliche Bewusstsein? — Allein, diese weiter —, diese tiefer gehenden Fragen, wären ohne Humes Vorarbeit, ohne seine kritische Analyse der reinen Erfahrung, wohl niemals gestellt worden.

Die Lehren aus dem Treatise und der „Untersuchung", die hier allein in Betracht kommen konnten, geben indes nur eine sehr unvollständige Vorstellung von dem Gesamtwerke Humes. Moral- und

Religionsphilosophie, Nationalökonomie und Politik und vor allem auch die Geschichte fielen in den Bereich der schaffenden Tätigkeit des feinsinnigen Denkers und ausserordentlichen Schriftstellers. Hume ist der Vorgänger von Adam Smith, der Rivale von J. J. Rousseau. Seine Moralphilosophie, die auch gute Sitte, Artigkeit und Witz unter die Tugenden aufnahm, ist wie das Spiegelbild einer Zeit, die die Kunst der Geselligkeit zur Vollkommenheit gebracht hat. Als Geschichtschreiber teilt Hume mit den Vorzügen den Grundmangel seines Zeitalters, der Kulturepoche der Aufklärung. Auch das geschichtliche Leben fasste die Aufklärung rein intellektualistisch auf, sie hatte nur für die Antriebe des Wissens Sinn und Verständnis, für die in der Geschichte weitaus mächtigeren sozialpsychologischen Impulse der Gemütskräfte dagegen besass sie kein Organ. Nicht unerwähnt endlich sollen einige Gedanken Humes über biologische Fragen bleiben. Mit Interesse bemerken wir, dass Hume die beiden um die Erklärung der Lebenserscheinungen rivalisierenden Hypothesen: die teleologische und die mechanische mit grosser Schärfe und Klarheit bespricht. In den Gesprächen über natürliche Religion stellt Philo, d. h. Hume, anknüpfend an ältere kosmologische Systeme, die Analogie zwischen der Welt und einem Organismus auf. Er zeigt, dass sie zwar naturgemässer und zutreffender sei, als die Analogie mit einem Kunstwerke, verwirft sie aber schliesslich zugunsten der noch wahrscheinlicheren mechanischen Auffassung. Er knüpft an Epikur an. Anstatt aber mit Epikur die Materie als unendlich anzunehmen, setzt er sie als endlich voraus. Eine endliche Zahl von Teilen aber ist nur endlicher Versetzungen fähig, und es kann bei einer hinlänglichen Dauer nicht fehlen, dass jede mögliche Ordnung endlich zum Vorschein kommen muss. Also muss unter Annahme beständiger Bewegung in weniger als unendlichen Versetzungen eine Ordnung entstehen, wie die gegenwärtige, die sich kraft ihrer eigenen Natur zu erhalten vermag, und den Anschein von Kunst und Zweckmässigkeit gewinnt, obschon sie rein durch wirkende Prinzipien erreicht worden ist. Nehmen wir an, die Materie gehe von einem allerverworrensten Anfangszustande aus, der nicht die mindeste Aehnlichkeit mit Absicht, Zweckmässigkeit und Ordnung besitzt, so muss in einer sehr grossen Periode schliesslich eine Verfassung der Teilchen eintreten, vermöge welcher diese jene

Beständigkeit und Gesetzlichkeit erhalten, die wir jetzt in ihren Beziehungen bemerken. „Es ist mithin umsonst, sich auf die Nützlichkeit der Teile bei Tieren und Pflanzen und ihre wunderbare, gegenseitige Zusammenstimmung zu berufen. Ich möchte wohl wissen, wie ein Tier bestehen könnte, wenn seine Teile nicht gerade auf diese Weise eingerichtet wären. Finden wir nicht, dass es sogleich untergeht, wenn diese Einrichtung aufhört? Und in der Tat fügt es sich glücklicherweise, dass die Teile der Welt so wohl geordnet sind, dass sogleich irgend eine regelmässige Form ihre Rechte auf die Materie geltend macht. Und würde wohl die Welt bestehen können, wenn es nicht so wäre? müsste sie nicht sowohl als jenes Tier aufgelöst werden, und durch neue Lagen und Verhältnisse hindurchgehen, bis sie nach einer langen, obgleich endlichen Reihe aufeinander folgender Zustände, diese oder irgend eine andere Ordnung fände.“ Schon Hume also kannte das „Ueberleben des Passendsten“.

Hume hat die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts in der würdigsten, man könnte selbst sagen: in klassischer Weise vertreten, dürfte überhaupt in der Philosophie, wo nur die allgemeine Vernunft klassisch ist, von Klassizität die Rede sein.

Wir haben damit die eine Quelle der Kantischen Philosophie von ihrem Ursprung an bis zu ihrem Einfluss in die letztere beobachtet. Die andere, die wenigstens für die methodische Ausbildung und Form des Kantischen Systems bei weitem einflussreicher war, liegt in der Wolffischen Philosophie.

Berkeleys Idealismus dagegen kann nicht zu den bestimmenden Voraussetzungen der Lehre Kants gerechnet werden. Ich vermute sogar, dass von einer gelegentlichen Kenntnisnahme abgesehen, Kants Aufmerksamkeit erst durch die bekannte Garve-Federsche Rezension der Vernunftkritik auf Berkeley gelenkt worden sei. In der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft sucht man den Namen Berkeleys vergebens. — Die nachgelassenen nouveaux essais von Leibniz endlich, welche einen fortlaufenden Kommentar zu Lockes Essay bilden, sind zu spät im Druck erschienen, um noch auf den Entwicklungsgang Kants den Einfluss nehmen zu können, der ihnen von mancher Seite zugeschrieben wird. Kant selbst stellt „Lockes und Leibnizens Versuche“ nebeneinander, auf eine und dieselbe Linie.

Drittes Kapitel

Der Einfluss Wolffs auf Kant. — Den kritischen verwandte Bestrebungen bei Lambert und Tetens.

„Ich beschäftigte mich nicht mit der Evolution der „Begriffe wie Tetens (den Handlungen, dadurch „Begriffe erzeugt werden), nicht mit der Analysis „wie Lambert, sondern bloss mit der objektiven „Gültigkeit derselben."

Aufzeichnung Kants aus der Zeit der Ausarbeitung der Kritik der reinen Vernunft.

1. Kants Verhältnis zu Wolff.

1. In der Vorgeschichte des Kantischen Kritizismus nimmt die Philosophie Wolffs eine weit hervorragendere Stelle ein, als ihr gewöhnlich eingeräumt wird. Kant verhält sich zu Wolff keineswegs bloss kritisch. Er hat nicht, wie Kuno Fischer es darstellt, die Standpunkte Wolffs, Lockes, Humes nacheinander durchlebt und abgefertigt, ehe er den eigenen erreichte; vielmehr erstreckte sich der Einfluss von Wolff und seiner Schule durch alle Perioden seiner philosophischen Entwicklung hindurch, und wurde gerade in der letzten, kritischen Epoche wieder mächtiger. Stets behielt Kant den strengen Begriff der Philosophie als des Systems reiner Vernunfterkenntnisse vor Augen, wenn ihn auch die Verzweiflung, diesen Begriff verwirklichen zu können, vorübergehend ins Lager der englischen Philosophie trieb. Kant wollte den Rationalismus nicht stürzen, sondern zwischen ihm und dem Standpunkt, den er für Skeptizismus hielt, vermitteln. Eine Vermittlung aber ist keine völlige Verneinung, sondern schliesst teilweise Bejahung und Anerkennung in sich ein. Mit gutem Grunde kann der Kritizismus Kants als restringierter Rationalismus bezeichnet werden. Wir wollen damit den Einfluss der englischen Philosophie nicht unterschätzen; dieser

Einfluss bestimmte Kant, fortan die Lösung der philosophischen Aufgabe in anderer Richtung zu verfolgen: statt direkte Erkenntnis von Dingen durch reine Vernunft, die Vernunftprinzipien der Erscheinung und Erfahrung der Dinge aufzusuchen und als solche zu begründen. Die Vorstellung von Kant als dem Gegner und Ueberwinder der Wolffischen Schulphilosophie bedarf der Berichtigung. Als Kant in der Philosophie als Autor auftrat, war die Herrschaft dieses Systems bereits gebrochen, er hätte also einen Gegner bekämpfen müssen, der nicht mehr auf dem Felde zu treffen war. Dieses behaupteten vielmehr empirisch psychologische Untersuchungen, der Eklektizismus und die ästhetisierende Popularphilosophie. Und nun bemerke man, dass Kant in seiner kritischen Zeit gerade dieser schwächlichen Vertretung der Philosophie das Muster der strengen, geschlossenen Beweisführung Wolffs vorhielt, weshalb gesagt werden kann, dass er in gewissem Betrachte die Philosophie Wolffs restituierte. Er bekämpfte nicht ihre dogmatische Methode, sondern den Dogmatismus ihres Systems. Ihr Mangel in seinen Augen war, dass sie die Ausgangspunkte und Grundbegriffe ihres demonstrierenden Verfahrens ununtersucht gelassen habe; es fehlte ihr an einer „Propädeutik", die ihr an sich richtiges Verfahren zu begründen und die Grenzen seiner Gültigkeit zu bestimmen hätte. In diesem Sinne schrieb Kant den „Traktat der Methode", wie er selbst die „propädeutische" Kritik nannte, und so ist es zu verstehen, wenn er die übersichtliche Darstellung seines Hauptwerkes „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft (d. i. als dogmatisches System der philosophischen Erkenntnisse) wird auftreten können", betitelte. Kant erklärte Wolff für den grössten aller dogmatischen Philosophen, eine Ehre, auf die allerdings nicht Wolff, sondern Spinoza allein Anspruch hat. Wolff ist ihm der Urheber, „des bisher noch nicht erloschenen Geistes der Gründlichkeit in Deutschland". In der Tat hatte Kant vieles von der Art der Gründlichkeit gelernt, die sich in den Schriften Wolffs und seiner Schule breit gemacht hatte. Seine peinliche Umständlichkeit im Vortrage, die Vorliebe für scholastische Ausdrücke und Wendungen, auch dort, wo sich ungezwungen weniger künstliche dargeboten hätten, kurz, die äussere Technik oder Manier seines wissenschaftlichen Vortrages trägt den Stempel Wolffischer Schulung. Kant besass in nicht geringem Grade die Fähigkeit echt

populärer, d. i. einfach natürlicher Darstellung. Spuren davon verrät er in allen seinen Schriften, am meisten, und dies ist bezeichnend, in der Schriftengruppe der Jahre 1762—1766, in welche Zeit bekanntlich seine Beschäftigung mit der englischen Philosophie und der geistige Umgang mit dem Apostel der Natürlichkeit, J. J. Rousseau, fallen. In den kritischen Werken dagegen herrscht der Ton der Schule vor, besonders in der Kritik d. r. Vernunft. Es soll nun gar nicht in Abrede gestellt werden, dass die hier befolgte Lehrart ihre Vorzüge besitze. Dem Gegenstande der Untersuchung, und namentlich ihrem Gesichtspunkte, war dieses strenge, methodische, ableitende Verfahren durchaus angemessen. Es sollten die Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung abgeleitet und begründet werden, eine Aufgabe, die nur auf einem so rationellen, begriffsentwickelnden Wege gelöst werden konnte, wie ihn Kant einschlägt. Allein, — es darf auch nicht verschwiegen werden, dass die äusserliche Rücksicht auf die Form des Systems, der Gedankenverknüpfung hinderlich werden konnte, und wirklich hinderlich geworden ist. Herstellung von Symmetrie konnte für Erreichung einer wahren Einsicht gelten. Der Einfluss Wolffs geht jedoch tiefer als auf die äussere Systemsform und Methode der Darstellung. Der Ausgang und die Richtung der kritischen Methode sind deutlich von diesem Einflusse bestimmt. Im Rahmen der Wolffischen Philosophie hat Kant seinen Kritizismus ausgeführt und selbst wo er sich gegen die Metaphysik der Schule kehrte, blieb seine Kritik von der Gestalt abhängig, in die Wolffs Schule die metaphysischen Dogmen gebracht hatte. Es sind weniger die unvermeidlichen Fragestellungen einer natürlichen Dialektik, die er kritisch löste, als die dogmatischen Glaubensartikel der Schule, denen er widersprach. Schon Schopenhauer verwunderte sich, dass Kant die Irrtümer der Leibnizischen, also auch der Wolffischen Vernunft für notwendige Täuschungen der allgemeinen Menschenvernunft ansah und demgemäss behandelte. Bedürfte es eines faktischen Beweises, dass Kant sich niemals völlig der Wolffischen Systemsphilosophie entfremdete, so läge derselbe in der Tatsache, dass Kant den Kathedervortrag des eigenen Systems mit leichter Verschiebung in die Fächer der Philosophie Wolffs verteilen konnte, wie es die Vorlesungen über die Metaphysik, von Pölitz nach nachgeschriebenen Heften herausgegeben, lehren.

2. *Charakteristik Wolffs. Der Begriff der Möglichkeit.*

Die Wirksamkeit Wolffs kann nur im Zusammenhange seiner Zeit und Umgebung billig beurteilt werden. Wir begreifen zunächst kaum, wie ein logischer Pedant, wie er, den Pietisten im Ernste gefährlich erscheinen und von ihrer Seite der Ehre der Verfolgung gewürdigt werden konnte. Wenn wir jedoch vernehmen, dass Friedrich der Grosse als Kronprinz die Werke Wolffs in einem, eigens für ihn ins Französische übersetzten Auszuge eifrig studierte, so werden wir den Massstab unserer Schätzung ändern. Friedrich fand Wolffs Art zu räsonnieren „sehr tief und richtig". Auf Wolff bezieht sich sein Wort: „die Philosophen denken konsequent, an uns ist es, konsequent zu handeln". Seinen Beifall erweckte namentlich der „Satz vom Grunde" und die Lehre von den „einfachen Wesen". Die Sätze des Widerspruchs und des zureichenden Grundes nannte Friedrich „die Arme und Beine seiner Vernunft"; ohne sie, meinte er, ginge er „wie der gemeine Haufe auf den Krücken des Aberglaubens und des Irrtums". In der steifen Regelrichtigkeit des Wolffschen Systems, in der Parade seiner zahllosen Paragraphen erkennen wir denselben Geist der Zeit, der in der Kunst den Zopfstil, im politischen Leben den aufgeklärten Despotismus, im religiösen den Rationalismus hervorgebracht hat.

Es mögen hier vornehmlich zwei Elemente der Philosophie Wolffs betrachtet werden, sein Begriff der Philosophie und das Prinzip, das er der Ausführung des Systems zu Grunde legte.

Philosophie, erklärt Wolff, „ist die Wissenschaft der möglichen Dinge, so ferne sie möglich sind". Der Nachdruck der Definition liegt auf dem Worte Möglichkeit. Wolff hätte nicht glauben können, mit dieser Definition einen besonderen Fund gemacht zu haben, wert, näher berichtet zu werden, („hanc philosophiae definitionem reperi a. 1703, cum ad tradendam philosophiam in Academia Lipsiensi . . . animum appellerem". Logic. C. II. § 29.) — wenn sie nur bedeuten sollte, Philosophie sei die Wissenschaft aller möglichen Dinge also, wie man scherzend es ausdrückte: de omnibus et quibusdam aliis. Statt eines deutlich unterscheidenden Merkmals der philosophischen Erkenntnisart, das Wolff angeben wollte, hätte er in diesem Falle die Philosophie mit den übrigen Wissenschaften ununterscheidbar

vermengt. Den Anlass zu seiner Definition der Philosophie mochte ihm übrigens die Bemerkung von Leibniz gegeben haben: man hätte, ehe man sich anschickte, das Dasein Gottes zu beweisen, zuvor die Möglichkeit Gottes beweisen sollen. Was Leibniz für diesen besonderen Fall fordert: die Voranstellung der Möglichkeit oder des Begriffs vor dem Dinge, hat Wolff in der erwähnten Definition verallgemeinert. Wolff führt drei Arten von Erkenntnissen auf, die historische, die mathematische und die philosophische; er weist der historischen die Tatsächlichkeit, der mathematischen die Grössenbestimmung, der philosophischen die Möglichkeit der Dinge zu, — eine Einteilung, die auch Kant im wesentlichen beibehalten hat. Kant gliedert die Erkenntnisse in historische Erkenntnisse (ex datis) und Vernunfterkenntnisse (ex principiis), die letzteren wieder in mathematische durch Konstruktion der Begriffe und philosophische, aus blossen Begriffen.

Das Kriterium der Möglichkeit ist die Denkbarkeit, möglich ist, was sich nicht widerspricht. Die philosophische Erkenntnis erstreckt sich demnach so weit als die Dinge denkbar oder begreiflich sind, Gegenstand der Philosophie ist der Begriff der Dinge, die Begreiflichkeit der Gegenstände. Nur weil die Dinge nicht völlig begreiflich sind, gibt es ausser der Philosophie, oder der begrifflichen Erkenntnis, noch eine Empirie, oder historische Kenntnis. Zur Möglichkeit, oder zum Begriff der Dinge tritt als Komplement ihre faktische Existenz hinzu, der Gegenstand der verworrenen Auffassung der Sinne. Es ist das Bestreben der Philosophie, die verworrene, historische Erkenntnis in eine begriffliche aufzuklären, das trübe Faktum in den durchsichtigen Begriff zu verwandeln. Das Werkzeug dieser Aufklärung ist der Satz vom Grunde. Ehe wir jedoch dieses eigentliche Prinzip der Wolffischen Philosophie näher betrachten, haben wir den Folgen ihrer Begriffsbestimmung nachzugehen. Bei der Möglichkeit der Dinge denken wir mit Wolff nicht an ein subjektives Belieben, Dinge vorzustellen, oder auch nicht vorzustellen, Vermutungen über Dinge anzustellen, problematisch über sie zu urteilen. Möglichkeit bedeutet weder das Vermögen der Dinge, zu sein, noch unsere Fähigkeit, die Dinge vorzustellen. Möglichkeit ist der Inbegriff des Denkbaren am Objekte, nicht die Kraft des Denkens im Subjekte; das Mögliche bedeutet das, was in den Dingen unserem

Denken entspricht, nicht dieses unser Denkvermögen selbst, es betrifft die logische Beschaffenheit der Dinge, nicht die logische Fähigkeit des Menschen. Kurz, Möglichkeit ist nicht psychologisch und subjektiv, sondern logisch und daher objektiv zu fassen. Genau denselben Begriff von Möglichkeit hat Kant beibehalten. Seine Untersuchung stützt sich auf die „Möglichkeit der Erfahrung". „Die oberste Frage der Transzendentalphilosophie ist: wie ist Erfahrung möglich?" Die Möglichkeit der Erfahrung ist das Prinzip der gegenständlichen Erkenntnis a priori, der Erkennbarkeit der Dinge aus Begriffen. Man würde nun Kant gänzlich missverstehen, wenn man unter dieser Möglichkeit unser Vermögen, Erfahrung zu erwerben, verstünde, wenn man Möglichkeit anthropologisch, als Befähigung des Menschen zur Erfahrung, nicht logisch als Begriff der Erfahrung erfasste. Es handelt sich für Kant nicht um die Entstehungsgründe der Erfahrung, sondern um ihre Erkenntnisgründe, darum, was im Begriffe: Erfahrung gedacht wird. Das Empirische überhaupt, das der äussern und innern Erfahrung Gemeinsame, kurz das Begriffliche der Erfahrung ist das Fundament seiner Untersuchung.

Es ist eine wesentlich verschiedene Aufgabe, die Natur des Denkens zu erforschen und die Gültigkeit des Gedachten zu prüfen. Die letztere, kritische Aufgabe ist von der ersteren, psychologischen, unabhängig. Auch eine vollständige Theorie der Vorstellungsbildung, der Erwerbung und Entwicklung der Begriffe, würde noch Nichts über ihre Wahrheit und objektive Gültigkeit entscheiden können. Wohl aber ist umgekehrt die psychologisch-genetische Untersuchung von der Lösung der kritischen Aufgabe in einem gewissen Umfange abhängig. Denn die Begriffe, durch die wir die innere Erfahrung denken, sind dieselben Erkenntniselemente, durch welche die äussere Erfahrung in ihren allgemeinsten Gründen begreiflich wird. Eine Theorie dieser gemeinsamen, logischen Grundlagen aller Erfahrung bildet das Ziel der Erkenntnislehre, — einer objektiven, nicht subjektiven Wissenschaft. Kant zuerst hat das Verhältnis beider Aufgaben richtig erfasst und die kritische in der ihr gebührenden, von irgend welcher psychologischen Theorie unabhängigen Selbständigkeit hingestellt. Dass er dabei von Wolffs Definition der Philosophie, als eines Systems rein rationeller Erkenntnisse, ausging, und namentlich dessen methodischen Begriff der Möglichkeit zum Grunde nahm,

verleiht jenem sonst scholastischen, ja abgeschmackten Systeme die hohe, geschichtliche Bedeutung, die wir ihm bereits im allgemeinen zuerkannt haben. Um keinen Zweifel zu lassen, dass der Ausdruck: Möglichkeit der Erfahrung von Kant im Sinne des Begriffs der Erfahrung nicht eines Vermögens zur Erfahrung, also objektiv, nicht subjektiv gebraucht werde, setzt Kant, wie schon in der Einleitung zu diesem Bande erwähnt werden musste, sehr häufig dafür den völlig unzweideutigen Ausdruck: mögliche Erfahrung, oder selbst: eine mögliche Erfahrung überhaupt ein. Er erklärt: die Regeln der Einheit in der Verknüpfung der Erscheinungen können jederzeit in der Erfahrung, ja sogar in ihrer Möglichkeit erwiesen werden. Ja er definiert sogar: Transzendentalphilosophie, d. i. Möglichkeit einer Natur. Niemand wird einen Kant des Widersinnes beschuldigen wollen, gemeint zu haben, dass Philosophie eine Natur erschaffe, dass sie das Vermögen sei, die Natur der Dinge selbst hervorzubringen. Kant unterscheidet eine doppelte Seite des Möglichkeitsbegriffes: die Möglichkeit eines Dinges dem Begriffe nach — logische Möglichkeit, die auf dem Satze der Uebereinstimmung und des Widerspruches allein beruht, und reale, deren Beweis durch mögliche Darstellung des Dings in der Erfahrung geführt werde. Endlich definiert er die Möglichkeit ganz im Sinne Wolffs: als Position der Vorstellung eines Dinges respektive auf unsern Begriff und erklärt, man könne beweisen, dass Dinge als Erscheinungen in einer Erfahrung auf gewisse Weise notwendig verbunden sein müssen, und nicht getrennt werden können, ohne derjenigen Verbindung zu widersprechen, vermittels deren diese Erfahrung möglich (d. i. also begreiflich) ist. In dem eben angeführten Ausdruck „eine mögliche Erfahrung überhaupt", achte man besonders auf den unbestimmten Artikel. Kants Beweisführung bezieht sich gar nicht auf die wirkliche Erfahrung, sondern auf den Begriff der Erfahrung; so beziehen sich die Lehrsätze der Kinematik nicht auf wirkliche Bewegungen, sondern auf mögliche; Kant hat durch seine Kritik eine rationelle Erfahrungstheorie begründet, wie die Kinematik eine rationelle Bewegungslehre ist. Diese Bemerkung mag auch vorläufig dazu dienen, den Zweifel an der Durchführbarkeit einer so allgemein gestellten Aufgabe, wie es die der Transzendentalphilosophie ist, zu beseitigen.

Möglichkeit der Erfahrung bedeutet also für Kant so viel als Begreiflichkeit der Erfahrung. Etwas als Bedingung möglicher Erfahrung beweisen, heisst für ihn, es in Beziehung auf den Begriff der Erfahrung beweisen; die Bedingung ist hier nicht als psychologische, sondern als logische, mithin selbst a priori beweisbare Bedingung zu verstehen.

Achten wir nun neben der Uebereinstimmung auch auf den Unterschied, der in der näheren Bestimmung der philosophischen Aufgabe liegt. Wolff und Kant fassen zwar beide diese Aufgabe rationalistisch, für beide ist Philosophie ein System reiner Vernunfterkenntnisse. Während aber der dogmatische Rationalismus von der Möglichkeit der Dinge spricht, handelt der kritische von der Möglichkeit der Erfahrung der Dinge. Der zureichende Grund für die Erkennbarkeit von Gegenständen war für Wolff ihre Denkbarkeit. Denkbare Dinge sind mögliche, also begrifflich erkennbare Dinge. Die Begriffe beziehen sich demnach bei Wolff unmittelbar auf die Dinge selbst. Daher bildet nach ihm die transzendentale Wahrheit die Ordnung der Gegenstände ab, wie sie ist; die Ordnung und Abfolge der Begriffe kommt völlig überein mit der Ordnung des Seienden selbst. Ontologie ist daher eine Seinslehre aus Begriffen. Kant dagegen erkannte, dass die blosse Denkbarkeit nicht genüge, um gegenständliche Erkenntnis zu begründen. Die Denkbarkeit ist zwar das positive Kriterium der logischen, aber nur ein negatives, eine unerlässliche Bedingung der faktischen Erkenntnis. Daher können Dinge niemals direkt durch Begriffe allein erkannt werden. Zur Möglichkeit ihres Denkens muss die Möglichkeit ihrer Anschauung hinzukommen, aus der Verbindung von Begriff und Anschauung entspringt Erkenntnis. Gegenstände der Anschauung sind aber Gegenstände der Erfahrung, die Erkenntnis von Dingen, so weit sie rationell ist, kann sich daher nur auf den Begriff der Erfahrung beziehen. In der Anschauung empfangen und dargestellt, wird das Wirkliche zur Erscheinung, also gibt es reine Erkenntnis nur von den Erscheinungen der Dinge. Der Dogmatismus hatte das Denken mit dem Erkennen verwechselt, der Kritizismus schränkt das gegenständliche Denken auf die Bedingung ein, unter welcher es zum Erkennen wird. Nicht die Denkbegriffe also, welche die Ontologie zum Grunde nimmt, haben sich geändert, nur ihr Verhältnis zum Wirklichen, ihre Funktion

als Erkenntnisbegriffe wird anders bestimmt. Nach Wolff drücken diese Begriffe das Wesen der Dinge aus, nach Kant begründen sie die objektive Einheit der Erfahrung von den Dingen. Für Wolff sind sie ohne weiteres Begriffe von Gegenständen, nach Kant sind sie es nur, so ferne diese Gegenstände Erscheinungen, oder Objekte der Erfahrung sind. Umfasste bei Wolff die Begreiflichkeit die Dinge selbst, so schliesst sie bei Kant nur ihre Erscheinung in sich ein. Die Form der Erscheinung und der Erfahrung der Dinge allein ist Gegenstand einer Erkenntnis a priori. Und „der stolze Name einer Ontologie, welche sich anmasst, von Dingen überhaupt synthetische Erkenntnis a priori in einer systematischen Doktrin zu geben, muss dem bescheidenen einer blossen Analytik des reinen Verstandes Platz machen".

Aus dem eben dargestellten Verhältnisse der Vernunftkritik zur Vernunftdogmatik ergeben sich wichtige Folgen für die richtige Auffassung Kants. Fürs erste handelt es sich bei Kant lediglich um die Erkennbarkeit der Dinge aus reiner Vernunft. Nicht die Existenz von Dingen, sondern ihre Begreiflichkeit kommt zur Untersuchung. Das Dasein selbst bleibt dabei ausser Frage, wie denn wirklich die Existenz kein Gegenstand eines Beweises, sondern Sache der Anerkennung, absolute Position, ist. Zweitens ist nicht der Idealismus das eigentliche Ergebnis der kritischen Erkenntnistheorie, sondern der transzendentale Beweis, der Beweis der Möglichkeit einer gegenständlichen Erkenntnis aus reiner Vernunft. Der Idealismus enthält nur die nötige Restriktion der apriorischen Erkenntnis; nur so weit die Dinge Erscheinungen sind, sind sie ihrer allgemeinen Form nach aus Begriffen erkennbar. Also fällt der Nachdruck im Systeme Kants nicht auf den Idealismus, sondern auf den durch den Phänomenalismus eingeschränkten Rationalismus. Dieses Ergebnis, aus dem geschichtlichen Zusammenhange des Systems gewonnen, soll im folgenden durch unmittelbare Betrachtung desselben bestätigt werden.

Noch an einem andern Punkte glaube ich eine Einwirkung der Wolffischen Philosophie auf Kant behaupten zu können. Kant unterscheidet zwei Grundbestandteile unserer Erkenntnis, von denen der eine a priori erkennbar ist, der andere ausschliesslich empirisch, von der Erfahrung hergenommen ist. Zu dieser Unterscheidung der beiden Erkenntnisarten, die in der Erfahrung zusammenwirken, scheint zwar

weniger die Wolffische Einteilung der Erkenntnisse in historische und in Vernunfterkenntnisse, wohl aber die durchgeführte Sonderung eines reinen, oder rationellen Teiles einer Wissenschaft von dem empirischen Teile derselben den Anstoss gegeben zu haben. Die Philosophie eines Wissensgebietes erstreckt sich so weit als der apriorische Teil der Erkenntnis auf diesem Gebiete reicht. Diese prinzipielle Sonderung halte ich, von ihrer erkenntnistheoretischen Bedeutung abgesehen, auch für methodisch wichtig. Das Gebiet der Philosophie erscheint unfassbar, und Grenzstreitigkeiten zwischen Philosophie und positiver Wissenschaft werden unvermeidlich, wenn nicht die erste auf den rein begrifflichen Teil des Erkennens beschränkt und als Wissenschaft aus blossen Begriffen erklärt wird. Ihre Aufgabe ist, die Elemente des denkenden Bewusstseins als die Elementarbegriffe der Erfahrung zu erweisen.

3. Der Satz vom Grunde.

Das Prinzip der Wolffischen Philosophie, deren Begriff wir entwickelt haben, ist der Satz vom Grunde. Der dogmatische Missbrauch, den Wolff von dem an sich leeren Postulate der vollständigen Begründung trieb, kann nicht überboten werden. Er kann auch nicht in lächerlicherer Weise geübt werden, als in der Weise Wolffs. Dieser Philosoph bewies nach dem Leitfaden jenes Satzes schlechthin Alles. Ohne je den eigentlichen Gehalt der Leibnizischen Formel zu prüfen, gilt sie ihm ohne weiteres als der Ariadnefaden aus dem Labyrinth des Wirklichen in die klare Ordnung des Begrifflichen. Er definiert: Nichts sei ohne zureichenden Grund, warum es vielmehr sei als nicht sei, und bemerkt weder den versteckten Zirkel der in dem Wörtchen warum liegt, noch die Unbestimmtheit des Ausdruckes zureichend, noch die Ungeheuerlichkeit der Behauptung, dass Alles, mithin die Existenz selbst begründet oder begrifflich abgeleitet sein solle. Auf die beiden ersten Mängel der Definition hat schon Kant in seiner philosophischen Erstlingsschrift aufmerksam gemacht. Der letzte, metaphysische Irrtum wird deutlich werden, wenn wir den Sinn der Wolffischen Formel näher beleuchten.

Kein Ding, erläutert Wolff selber, es sei eine Substanz, ein Akzidenz, ein Attribut oder ein Modus, existiert wirklich, von dem nicht gefragt werden könne, welches sein zureichender Grund des Existierens

sei. Schlechthin für jedes Ding, sei es die Gottheit oder die Materie, soll nach einem Begriffe gefragt werden können, aus dem sein Dasein eingesehen oder begründet wird. Jedes Ding hat einen zugehörigen Begriff zur Voraussetzung, und dieser Begriff ist dasjenige in der Ursache, warum es entweder einfach da ist, oder eine besondere Modifikation des Daseins erfährt. Wolff unterscheidet also Ursache und Grund, aber er stellt den Grund der Ursache voran. Wir vermögen nach ihm nicht bloss nach Begriffen für Alles und Jedes zu fragen, sondern es sind wirklich solche Begriffe als Gründe für Alles vorhanden. Das Nichts wird daher definiert als dasjenige, dem kein Begriff entspricht. Und als einfache Folge dieser verkehrten Logik ergibt sich der widersinnige Satz: omne ens est verum. Dem System der Wirklichkeit wird ein Begriffssystem vorangestellt, ein Reich der Möglichkeiten, das durch das complementum possibilitatis das Prädikat der Wirklichkeit empfängt, und fortan existieren leibhaftige Begriffe, wahre Dinge und greifen ineinander wie die Sätze im Syllogismus. Wolff erklärt das Universum im Ganzen und Einzelnen syllogistisch. Daher hat er lauter „vernünftige Gedanken“: — „Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes“ — „vernünftige Gedanken von der Menschen Tun und Lassen“, „von dem gesellschaftlichen Leben“ — und endlich und gar noch: „Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt“; — es sind die Ueberschriften seiner Werke in der deutschen Ausgabe. Der Syllogismus spielt bei ihm ganz die Rolle wie in der Scholastik. Schon Wolff führt die Wahrnehmung auf einen Schluss zurück, und glaubt eine wichtige Entdeckung gemacht zu haben mit dem Einfalle, dass der Syllogismus Grund aller Veränderungen in der Seele ist. Sollen wir doch sogar an einem Syllogismus aus dem Schlafe erwachen. Obersatz: wenn es fünf Uhr ist, werde ich aufwachen, Untersatz: es ist jetzt fünf Uhr; Schlusssatz: also wache ich auf; — so zu lesen in den „Vernünftigen Gedanken von Gott usw.“. Den Naturgesetzen der Vorstellungsverknüpfung legt Wolff das aristotelische Schema der künstlichen Gedankenverbindung zu Grunde. Wie ganz er des philosophischen Tiefsinnes entbehrte, wie völlig sein Denken in syllogistische Wortbreite sich verflachte, zeigt sich besonders daraus, dass er den Satz Descartes vom Sein des Denkens aus dem Syllogismus

herleitete: wer sich seiner und anderer Dinge bewusst ist, der ist, wir sind uns unser und anderer Dinge bewusst, also sind wir. Descartes hatte erkannt, dass der Syllogismus keinen Beweis für Tatsachen, keinen Schluss von realer Gültigkeit leisten könne, dass er eine Form sei, Gedanken zu subsummieren, nicht Gedanken mit Wirklichkeiten zu verbinden, sobald nicht ein tatsächliches Prinzip gefunden werde, das seiner Form Gehalt und Bedeutung verschaffe. Ein solches Wirklichkeitsprinzip und zwar das oberste aller, dasjenige, wovon wir in keiner Erkenntnis und in keiner willkürlichen Vorstellung zu abstrahieren vermögen, hatte er im Sein des Denkens nachgewiesen. Wer diesen Nachweis wieder für einen blossen Syllogismus nahm und das Bewusstsein der Existenz auf den Kredit der aristotelischen Methode gründete, besass die Fähigkeit nicht, Descartes zu verstehen.

Dass der Satz vom Grunde wirklich das Prinzip des Wolffischen Philosophierens war, erhellt schon daraus, dass alle Angriffe, die diese Philosophie erfahren hat, gegen diesen Satz zielten. Sowohl Crusius, als Darjes haben diesen Satz bekämpft, der erstere durch Unterscheidung der logischen Begründung von der realen Verursachung, der zweite, indem er die Unbeschränktheit des Satzes bestritt, mit der beachtenswerten Wendung, er gelte nur insofern, als Wahrheit, d. i. etwas der logischen Verkettung von Gedanken Analoges, in der Verknüpfung der Dinge sei. Lambert schränkte ihn auf dasjenige ein, was nicht für sich „gedenkbar“ ist, er nahm also sowohl die einfachsten Begriffe, als letzte Tatsachen von der Forderung der Begründung aus. Und so sehr war das Ansehen des Satzes erschüttert, dass Kant schon in einer seiner frühesten Schriften erklärte, er wolle sich desselben, als eines streitigen Satzes, in seiner Beweisführung nicht bedienen. Um die Grösse des Fehlers zu ermessen, der in der Verwechslung von Verursachung und Begründung begangen wird, stelle man die beiden Sätze zur Vergleichung zusammen: ein jeder Satz muss einen Grund haben, wenn er für bewiesen gelten soll, und eine jede Veränderung muss eine Ursache haben, die ihr vorangeht. So wenig ein Satz dasselbe ist wie eine Veränderung, so wenig kann ein Grund das nämliche sein wie die Ursache. Die Vorstellung der Ursache kann zwar Grund eines Beweises der Wirkung werden, ebensogut wie umgekehrt die Wirkung Grund des Beweises der

Ursache — aber niemals kann die Ursache selber, und abgesehen von ihrer Vorstellung, Grund sein, es seien denn die Dinge reine Gedanken und ihre Verknüpfungen reine Subsumtionen von Gedanken. Etwas Analoges kann man wie Darjes und noch weit bestimmter Kant zwischen Begründung und Kausalität finden, aber auch nur etwas Analoges, wobei Analogie im strengen Sinne als Aehnlichkeit des Verhältnisses unähnlicher Dinge zu nehmen ist. Nach dem, was zur Kausalitätstheorie Humes bemerkt worden ist, dürften diese Andeutungen genügen, um die Scheinmethode des Alles-Begründens aus der Wissenschaft zu verbannen.

Nicht die demonstrierende Methode in ihrer missbräuchlichen Anwendung auf „alle Dinge überhaupt", sondern die Trennung eines formalen Teiles des Erkennens von dem realen und die Definition der Philosophie als strenger Begriffswissenschaft haben sich von Wolff aus auf Kant fortgepflanzt, so dass die Berücksichtigung dieser beiden Elemente seiner Philosophie in die Vorgeschichte des Kantschen Kritizismus gehören.

4. Den kritischen verwandte Bestrebungen bei Lambert und Tetens.

Zu dieser Geschichte gehört die folgende Betrachtung nur mittelbar. Noch bevor Kant den Standpunkt seiner kritischen Philosophie erreicht hatte, kam es von anderer Seite zu Versuchen der Annäherung an die englische Philosophie. Lambert und Tetens haben, jeder in einer anderen Richtung, eine Auseinandersetzung mit dem englischen Kritizismus versucht. Von diesen Versuchen gebührt demjenigen Lamberts geschichtlich und sachlich der Vorrang. Der Erfahrungssatz der Geschichte, dass ein grosser Mann und seine Werke nur der umfassendste und glücklichste Ausdruck dessen sind, was seine Zeit erstrebt, dass sie nicht eine neue Strömung eigentlich erzeugen, sondern nur die vorhandene verstärken und allenfalls ihr eine neue Richtung geben, bewährt sich auch in der Geschichte der Philosophie Kants. Es fehlte unmittelbar vor Kant in der deutschen Philosophie nicht an Bestrebungen, die wir ihrem Sinne nach kritische nennen müssen, wenn auch diese Bezeichnung selbst erst von Kant gebraucht wurde. Die allgemeine Lage der Philosophie in Deutschland von der Mitte bis gegen das Ende des 18. Jahrh. hatte grosse Aehnlichkeit mit der Situation, in welche diese schicksalsreiche Wissenschaft noch vor

kurzem wieder geraten war. Eine Zerfahrenheit der Meinungen nach allen Richtungen, Versuche, den französischen Materialismus auf deutschen Boden zu verpflanzen, schwache, schöngeistige Modephilosophie, die Bemühungen endlich, Philosophie auf Psychologie und Physiologie neu zu begründen, charakterisieren jene Zeit, wie die der Mitte des vergangenen Jahrhunderts. Und es ist nicht zufällig, dass neben diesen prinziplosen Versuchen ein stärkerer Betrieb der Philosophiegeschichte damals wie selbst noch in der Gegenwart sich bemerklich machte. Eine Zeit, die auf irgend einem Gebiete die Fähigkeit verloren hat, Geschichte zu machen, wird desto geneigter sein, Geschichte zu studieren. Die Verachtung der reinen Philosophie war ebenso der Modeton jenes Zeitalters geworden, wie sie es vorübergehend auch später wieder wurde, und Kant musste erklären, dass es für das Gegenteil einer Auszeichnung gelte, als Metaphysiker bezeichnet zu werden. Und wenn die Verachtung allmählig der Gleichgültigkeit Platz gemacht hatte, so sah darin ebenfalls Kant weniger das Zeichen des Indifferentismus an den Problemen der Philosophie — und wie sollten auch diese Probleme jemals einem Zeitalter gleichgültig werden können, da sie die Probleme der allgemeinen Menschennatur sind, hervorgerufen durch ihre Fähigkeit der tiefsten Besinnung auf das Dasein! — als die Wirkung der gereifteren Urteilskraft, die sich nicht mehr mit Scheinwissen hinhalten liess. Sein Zeitalter galt Kant für das eigentliche Zeitalter der Kritik. Merkwürdigerweise drängten sich jene kritischen Bestrebungen alle um die Entstehungszeit des Kantischen Hauptwerkes zusammen. Tetens schrieb 1760 seine „Gedanken, warum in der Metaphysik nur wenige ausgemachte Wahrheiten sind", 1763 stellte die Berliner Akademie die Preisfrage nach der Evidenz, deren die Metaphysik fähig sei, 1764 veröffentlichte Lambert sein neues Organon, Meiners forderte 1772: Revision der Philosophie und suchte die Philosophie durch Psychologie zu reformieren, Lossius untersuchte 1775 „die physischen Ursachen des Wahren", und 1777 übergab Tetens die „philosophischen Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung" der Oeffentlichkeit. Alle diese kritischen Bestrebungen wurden durch die kritischen Werke Kants verdunkelt. Sie sind jedoch zum Teile wert, der Vergessenheit entrissen zu werden. Die Ziele, nach denen die philosophische Forschung der Gegenwart strebt, sind denjenigen

genau ähnlich, welche bereits vor einem Jahrhundert verfolgt wurden, auch darf es uns nicht wundern, wenn die zeitliche Entfernung zusammenrückt, nachdem, was inzwischen lag, doch im Grossen und Ganzen nur eine Periode philosophischer Spekulationen war. Im Vorbeigehen sei des Lossius erwähnt, der augenscheinlich mehr durch Bonnet als Basedow, wie Buhle annimmt, beeinflusst, unter dem schon genannten sehr bezeichnenden Titel die Tragweite des Erkennens untersuchte. Die Wahrheit, erklärte er, bezeichne nur eine Relation der Dinge zu uns. Wenn wir die Wahrheit abgesehen von den Objekten und den Menschen selbst denken, gibt sie gar keinen Begriff, und ist nichts. Zwischen den Dingen aber, den Sinnenwesen ausser uns, und unseren Organen, wie deren Veränderungen, besteht ein materieller Zusammenhang. Zufolge dieses Zusammenhanges ist es unmöglich, dass nicht ein und dieselbe Empfindung entstehen sollte, wenn einerlei Dinge unter den nämlichen Umständen auf das nämliche Organ wirken. Man kann nicht kürzer den Subjektivismus, der sich an den qualitativen Unterschied von Empfindung und objektivem Hergang hält, grundsätzlich widerlegen, als es in diesem Satze des Lossius geschah, der durch die neueste Physiologie seine Bestätigung findet. Die Empfindungen sind demnach, ihrer subjektiven Qualität ungeachtet, nicht der zufällige, sondern ein notwendiger Ausdruck des objektiven Vorgangs. Zwischen den Empfindungen in den Organen und den von ihnen hergeleiteten Gedanken findet nach Lossius derselbe genaue Zusammenhang statt, so dass es als unmöglich bezeichnet werden muss, dass bei der Empfindung des veränderten Zustandes eines Organs nicht ein Gedanke und zwar der nämliche Gedanke entstehen sollte, wenn nur der Zustand des Organs auf einerlei Art abgeändert worden ist. Endlich zieht Lossius das Ergebnis, dass die Existenz der Dinge ausser uns gewiss ist, unsere Erkenntnis von den Dingen aber relativ, insofern sie durch unsre mechanische Organisation bestimmt ist. Die moderne, physiologische Psychologie hat ihre Vorgänger in dem Jahrhundert, dem die Aufklärung zur Maxime geworden war. So hatte z. B. Bonnet das klarste, methodische Bewusstsein, dass man zur Erklärung der psychischen Erscheinungen diesen die parallelen physiologischen substituieren müsse, und obschon er noch an Trennung der Substanzen dachte, so hielt er sich doch in seinem Essai analytique

sur les facultés de l'ame an die Sache, nicht an diese Fiktion. „Nous ne savons pas plus ce qu'est une idée dans l'ame, que nous ne savons ce qu'est l'ame elle même: mais, nous savons que les idées sont attachées au jeu de certaines fibres: nous pouvons donc raisonner sur ces fibres: parceque nous voyons des fibres". (Preface XXV.)

In den Kreis dieser Bestrebungen fällt auch das Werk Lamberts, das wegen seiner nahen Beziehungen zur Vernunftkritik hier zu betrachten ist. Lambert, als Physiker und Mathematiker seiner Zeit berühmt, und vom grossen Friedrich ausgezeichnet, verdiente von der Geschichtsschreibung der Philosophie eingehender berücksichtigt zu werden, als es bis vor kurzem geschehen ist. Aber nicht die Geschichtsschreibung allein, die Philosophie selbst kann noch heute aus dem neuen Organon nicht unerheblichen Gewinn ziehen. So wenig dieses Werk in prinzipieller Hinsicht einen Vergleich mit der Vernunftkritik gestattet, so mangeln ihm doch nicht anderweitige besondere Vorzüge, die noch gegenwärtig sein Studium lohnen. Es mag ihm zur Empfehlung dienen, dass es der englische Logiker Mill seiner Beachtung wert fand, und wir behaupten, dass die in ihm geleistete Theorie des wissenschaftlichen Beweises in den Hauptpunkten zutreffender ist, als die eigene Mills. Lambert hatte, wie es bei seinem ernstlichen Betrieb der positiven Wissenschaften zu erwarten ist, die deutlichste Vorstellung von der methodischen Bedeutung der Mathematik für die Gewinnung und Erweiterung des Naturerkennens. Die Mathematik gehe in Erkenntnis und Bestimmung desjenigen, was man nicht direkt durch die Sinne erfahren kann, zugleich am weitesten und sichersten, sie diene, aus dem Gegebenen dasjenige zu finden, was an sich nicht gefunden werden kann. Bei dieser richtigen Wertschätzung der Mathematik ist es nicht auffallend, wenn Lamberts Theorie der Induktion in wesentlichen Punkten die Mills übertrifft. Das Verfahren des in die Erscheinungen eindringenden Verstandes besteht zunächst in einer Zergliederung der zusammengesetzten Tatsachen in ihre möglichst einfachen Elemente, die sodann der mathematischen Bearbeitung unterzogen werden. In dieser Hinsicht ist nun besonders das Gesetz der Interpolation der Erscheinungen durch die strengen, mathematischen Stetigkeitsbegriffe auszuzeichnen,

das Lambert an dem Gesetze der Strahlenbrechung von Snellius und Descartes erläutert. Wir verweisen überhaupt auf das VI.—VIII. Hauptstück des ersten Teiles des Organon und bemerken nur, dass besonders das VIII. Kapitel, das von der Erfahrung handelt, mit einer Fülle von trefflichen Beispielen ausgestattet ist. Was für Lambert besonders charakteristisch ist, ist die sehr klare Vorstellung, die er von der Trennung und Entgegensetzung des ideellen, von der Erfahrung unabhängigen und des empirischen Erkenntnisfaktors, sowie von ihrem Zusammenwirken bei der Herstellung wirklicher Erkenntnis, besass. Durch die prinzipielle Gegenüberstellung von Form und Stoff der Erfahrung erinnert er an Kant. Unter den ideellen Erkenntnissen, deren Gültigkeit von der Empirie unabhängig ist, führt Lambert zunächst die logischen Gesetze auf. Die Gesetze der Hypothesenbildung sind von der besonderen Gestalt der auf die Wirklichkeit bezogenen Hypothesen unabhängig. Sie können nicht selber wieder als Hypothesen betrachtet werden, soll unser Wissen einen festen, unverrückbaren Halt haben. Ausserdem galt ihm die Mathematik für ein System rein ideeller Wahrheiten. Die Arithmetik erklärt er, ist eine bloss ideale Wissenschaft, eine Methode der positiven, und die Geometrie ist a priori, wenn und so weit die Ausdehnung ein einfaches Element der Erkenntnis ist.

Die besonderen räumlichen Verhältnisse und die bestimmten Zahlengrössen gelten dagegen Lambert mit Recht für Grunderfahrungen, die nicht mehr aus der reinen Form des mathematischen Wissens begriffen werden können. „Zahlen sind individual, und wenn sie in der Natur auf eine Art bestimmt sind, so ist es mit Ausschluss aller übrigen Arten.“ Erwägen wir den Wert, den wir heute mit vollem Grunde auf das Vorhandensein und die Ermittlung konstanter Grössen in der Natur legen, als wodurch erst das formal exakte Wissen seinen Inhalt empfängt, so werden wir, wie billig, von der tiefen Einsicht Lamberts überrascht sein. Wie richtig dieser die prinzipielle Trennung des reinen Teiles der Erkenntnis vom Anteil der Erfahrung zu verwerten weiss, lehrt ein Blick in seine Abhandlung über die Prinzipien der Mechanik. Lambert ist meines Wissens der erste, der die Phoronomie, heute Kinematik geheissen, als ein Gebiet apriorischer Erkenntnisse, der eigentlichen Mechanik voranstellte. Um aus Phoronomie Mechanik zu erhalten, bedürfe es

allgemeiner Grunderfahrungen, zu denen die Begriffe Kraft, das Gleichgewichtsgesetz am Hebel, das Zusammensetzungsprinzip der Kräfte und selbst das Axiom der Erhaltung der gleichförmigen Bewegung in der Geraden gehören. Die Streitigkeiten zwischen den Anhängern von Descartes und Leibniz sieht Lambert als „Wortstreit" an, er erklärt sich gegen die Vieldeutigkeit der Bezeichnung lebendige Kraft, und will einen anderen Ausdruck für das halbe Massengeschwindigkeitsquadrat gebraucht wissen. Das Zusammensetzungsprinzip bezieht er unmittelbar auf die Zusammensetzung der Kräfte selbst, nicht die ihrer phoronomischen Aeusserungen, um eine für Statik und Mechanik gemeinsame Gestalt des Prinzipes zu gewinnen. Durchaus denkt Lambert in mechanischen Analogien; so spricht er von einer Kraft der Beharrlichkeit (vis inertiae) des Verstandes, d. i. der Erhaltung des Bewusstseins in der Verkettung der Begriffe zu einem Gedankenzusammenhange, er redet von der Trägheitskraft des Willens, und selbst mit einiger Wunderlichkeit von Dimensionen des Guten. Den mechanischen Sinn betrachtet er sehr richtig als den Grundsinn, wie denn aller Wahrscheinlichkeit nach die Spezialsinne von dem Tastsinne abstammen, dessen primitivere Beschaffenheit dadurch gekennzeichnet ist, dass die äusseren Reize direkt, ohne Einschaltung, wenigstens ohne notwendige Einschaltung besonderer Apparate die Nervenendigungen treffen. Die sonderbare Lehre von der Welt als allgemeiner Sinnestäuschung verdankte ihre Scheinbarkeit der Berufung auf die Vorgänge und Verrichtungen des Sehens. Lambert geht in der Widerlegung dieser abgeschmacktesten aller menschlichen Theorien sehr richtig von der Empfindungsweise des Tastens aus und erklärt den Grund des Scheins bei den Modifikationen der übrigen Sinne aus der zu grossen Feinheit ihrer mechanischen Apparate, weshalb eine direkte Empfindung der mechanischen Vorgänge hier nicht möglich werde, so dass diese erst aus anatomischen und physiologischen Schlüssen erkannt werden. (N. O. Phänomenlogie II. Hptst.) Zur Vervollständigung dieser allgemeinen Charakteristik mag noch erwähnt sein, dass Lambert mit vielem Glücke die wissenschaftliche Methode mit den Verrichtungen des praktischen Lebens zu vergleichen wusste. Er macht aufmerksam darauf, wie vielfach die letzteren mit dem Verfahren in der Wissenschaft übereinkommen. Als Forscher und Praktiker hatte er selbst zu genau mit den Dingen verkehrt, um

nicht bemerken zu sollen, dass die Kunstgriffe der Praxis von den Mitteln der Theorie weit weniger abweichen, als gewöhnlich angenommen wird, wenn man Wissenschaft und Tätigkeit schroff einander gegenüber stellt. Auf dem Vermögen, das spekulativ Erkannte ins Werk zu setzen, nach Anweisung der Spekulation die Wirklichkeit zu bearbeiten, beruht die Macht der Methode. Der Verkehr mit den Dingen selbst, dieser tätige Verstand, unterscheidet die wahre und ganze Forschung von der abgezogenen, den Dingen fremd bleibenden Spekulation allein, die zwar tiefer sein mag, aber dafür der Gefahr nicht entgeht, in eine leere Tiefe zu geraten. Endlich soll noch angeführt werden, dass schon Lambert den ökonomischen Wert der Wissenschaft hervorhebt, also das Prinzip der Oekonomie kannte, wie es heute etwas anspruchsvoll genannt wird. Wie Lambert erklärt, dient die wissenschaftliche Erkenntnis dazu, „Erfahrungen überflüssig zu machen, und folglich das, was wir noch erst erfahren müssten, voraus zu bestimmen". Doch betrachtet Lambert diese unstreitig richtige, aber nicht allzutiefe Wertschätzung der Erkenntnis nicht ohne einigen Spott; er bemerkt, man könne eben deshalb die Geometrie, wie die übrigen mathematischen Disziplinen, eine „Wissenschaft der Trägheit, oder wenn dies zu hart ist, der Bequemlichkeit" nennen.

Lambert suchte zwischen den Standpunkten Wolffs und Lockes zu vermitteln, er dachte das Verfahren beider zu verbinden, dadurch, dass er der synthetischen Beweisführung des ersteren die Analysis des zweiten voranstellte. Er war von der Bedeutung eines streng demonstrativen Lehrganges ebenso überzeugt, wie von der Notwendigkeit des Erfahrungsprinzipes. Seine Vermittlung zwischen Demonstration und Erfahrung blieb jedoch eine äusserliche Verknüpfung beider. Weit tiefer, ja von den Wurzeln der Sache aus, hat später Kant den Gegensatz zwischen dem Intellektualsysteme von Leibniz-Wolff und dem Sensualismus der Erfahrungsphilosophie vermittelt. Lambert tadelte an Wolff das Ausgehen von Definitionen, ehe die Möglichkeit des erklärten Begriffes erwiesen sei. Wolff habe wohl Schlüsse zusammenhängen und Folgen ziehen können, aber dafür die Schwierigkeiten in die Definitionen gesteckt. Diesen Irrtum erklärt Lambert aus dem Missverständnisse der Methode des Euklid, welche zwar äusserlich befolgt aber nicht in ihrem eigentlichen Sinne gebraucht

worden sei. Der dogmatische Philosoph habe nicht bemerkt, dass die Definitionen des Euklid nur als vorläufige Annahmen gelten sollten, und mehr Sache der Benennung als Gegenstand des Beweises sind. Das wahre Wesen der geometrischen Methode sei, die Möglichkeit der Figuren zu beweisen und ihre Grenzen zu bestimmen. Die Geometrie gewinnt ihre Elemente nicht erst aus Definitionen, sie leitet sie nicht vom Allgemeinen ab, vielmehr beginnt sie sofort mit dem Einfachen selbst. Ebenso macht man in der Mechanik „aus der Definition der Bewegung nicht viel Wesens, sondern man schaut sogleich, was dabei vorkommt, also: Körper, Richtung, Geschwindigkeit, Zeit, Kraft, Raum und diese Stücke vergleicht man unter sich, um Grundsätze zu finden". Die Elemente der begrifflichen Methode, will Lambert sagen, werden nicht durch Deduktion aus Allgemeinheiten, sondern durch Analyse, direkt an dem zu untersuchenden Begriffe ausgeübt, gewonnen. Statt also mit dem Allgemeinen zu beginnen, ist von dem Einfachen auszugehen. „Definitionen sind nicht der Anfang, sondern, das was man notwendig voraus wissen muss, um die Definitionen zu machen." Hierin ist „Locke auf der wahren Spur gewesen, das Einfache in unserer Erkenntnis aufzusuchen". Und seinem Beispiele folgend, sucht Lambert „auf gut anatomische Art die Begriffe sämtlich vorzunehmen, um zu sehen," welche Begriffe einförmig und nicht ferner auf andere zurückführbar seien. Er lässt sich dabei von der Unterscheidung zwischen einfachen Verhältnisbegriffen und einfachen Substanzbegriffen leiten; er trennt die formalen oder Verhältnisbegriffe von den Beschaffenheitsbegriffen. Allerdings behält sein Verfahren etwas Aeusserliches und wenn man will Oberflächliches, das er selbst eingesteht, wenn er erklärt, „um die einfachen Begriffe aufzusuchen, brauche man gleichsam nur ein Lexikon zu durchgehen, und die Begriffe in ein Register zu bringen". (Aus Lamberts und Kants philos. Briefwechsel I, S. 345—370): eine Bemerkung, auf die sich wohl die spätere Aeusserung Kants bezieht: „aus dem gemeinen Erkenntnisse die Begriffe heraussuchen, welche gar keine besondere Erfahrung zum Grunde liegen haben, und gleichwohl in aller Erfahrungserkenntnis vorkommen, von der sie gleichsam die blosse Form der Verknüpfung ausmachen (d. i. also die einfachen Verhältnisbegriffe), setzte kein grösseres Nachdenken oder mehr Einsicht voraus, als aus einer Sprache Regeln

des wirklichen Gebrauchs der Wörter heraussuchen und so Elemente zu einer Grammatik zusammentragen.“ Eine Vergleichung mit der kritischen Methode Kants wäre daher ganz unstatthaft, obschon es zunächst den Anschein haben möchte, dass auch das Vorhaben, das ganze „Inventarium der reinen Vernunft zu durchsuchen“, wenig verschieden sei von dem Durchstöbern eines Lexikons. Allein dieser Ausdruck Kants ist ein blosses Bild, das er von seiner Methode gebraucht, nicht die Beschreibung dieser selbst.

Wir werden übrigens auch die Methode Lamberts nicht unterschätzen dürfen. Sie ist ein Anfang von Erkenntniskritik, wenn auch noch nicht diese selbst. Wenn Locke noch vorwiegend dem Ursprung der Begriffe nachging, begann dagegen Lambert, und gleichzeitig mit ihm Kant, die Untersuchung direkt auf die Begriffe selbst zu richten. Wir sind daher kaum überrascht, schon Lambert die echt kritische Frage aufwerfen zu hören: ob oder wie ferne die Kenntnis der Form zur Kenntnis der Materie unseres Wissens führe? Diese Frage erscheint ihm in mehrfacher Hinsicht von Erheblichkeit. Denn 1. ist die Erkenntnis von der Form, wie sie in der Logik vorkommt, so unbestritten und richtig als nur immer in der Geometrie, daher ist 2. auch nur der formale Teil der Philosophie unangefochten geblieben, während wir 3. nicht einmal genau wissen, was man bei der Materie zum Grunde legen wolle; 4. bestimmt die Form die Anordnung der Materie. Treten in diesen Erklärungen Form und Materie des Bewusstseins deutlich auseinander, auf deren begrifflicher Sonderung die Möglichkeit einer Erkenntniskritik beruht, so noch mehr in den Sätzen, welche an jene angeknüpft werden. „Die Form gibt Prinzipien, die Materie aber Axiome und Postulate.“ „Entweder ist kein zusammengesetzter Begriff gedenkbar (möglich) oder die Möglichkeit der Zusammensetzung muss schon in den einfachen Begriffen gedenkbar sein.“ „Da die Form auf lauter Verhältnisbegriffe geht, so gibt sie keine andere als einfache Verhältnisse an.“ Erläutern wir diese Sätze. Der Unterschied von Axiom und Prinzip besteht darin, dass jenes ein inhaltlich bedeutender Grundsatz, dieses Ausdruck einer Denkform ist. Jenes richtet sich nach einfachen Beschaffenheiten der Sache, dieses nach der formalen Tätigkeit des Denkens selbst. Das Postulat schliesst sich an das Axiom als eine Aufgabe an, inhaltliche Erkenntnis nach der Vorschrift des Grund-

satzes zu erzeugen. Die Begriffe der Form oder die Prinzipien sind Arten einer möglichen Synthesis. So ist die Beziehung von Grund und Folge eine Form möglicher Verknüpfung. Formbegriffe beziehen sich daher ihrem Wesen nach bloss auf Verbindungen, sie sind der Ausdruck reiner Verhältnisse im Denken. Daraus folgt, dass das blosse Denken niemals einen Inhalt ergeben könne, oder dass aller Stoff und Gehalt des Vorstellens gegeben sein müsse.

Die Methode, das Einfache in der Erkenntnis zu bestimmen, zielte auf eine Kategorienlehre. Denn die Aufgabe einer solchen Lehre ist, die Elemente des Bewusstseins und damit die Elemente der Erscheinung und Auffassung der Dinge zu finden. Kategorien sind die einfachen, letzten Prädikate von den Dingen, die allgemeinen Prinzipien ihrer Vorstellung und Beurteilung. Daher ist eine Kategorienlehre niemals rein Sache der Logik, sondern immer zugleich, ja vorwiegend eine Angelegenheit der Metaphysik, sie ist eine logisch-metaphysische Aufgabe.

Nun konnte das Verfahren Lamberts bei der Lösung dieser Aufgabe allerdings nicht zum Ziele führen. Es fehlte ihm noch an einem Mittel, sowohl die Vollständigkeit als den Grund der Gültigkeit der Bewusstseinselemente von den Gegenständen der Erfahrung zu beweisen. Zu den einfachen Bestandteilen der Erkenntnis, also den nicht weiter zerlegbaren Begriffen zählt Lambert: Bewusstsein, Existenz, Einheit, Dauer, Sukzession, Solidität, Ausdehnung, Bewegung, Kraft, Wollen. Wir bemerken sogleich, dass es dieser Aufzählung an einem Prinzipe gebreche. Wenn eine Empfindung, wie die Solidität, zu den Vorstellungselementen gehören soll, so lässt sich nicht einsehen, warum nicht mit demselben Rechte jede andere Empfindung dazu gerechnet wird. Jede Empfindung ist für sich als eine äusserste, nicht weiter analysirbare, wenn schon kontinuierlicher Abstufung der Grades fähige Tatsache zu betrachten. Dagegen ist es zweifelhaft, ob auch Bewegung und Wille zu den elementaren Erscheinungen gehören. Wir unterscheiden an der Bewegung ihre räumliche und zeitliche Bestimmtheit und es ist mindestens ungewiss, ob das Wollen ein unauflösbarer Bestandteil der inneren Erfahrung ist. Ebenso werden wir fragen, ob Sukzession und Dauer in der Weise getrennt werden dürfen, dass beide mit der gleichen Selbständigkeit aufgeführt werden können?

Zu der Einheit bemerkt Lambert, dass wir ihren Begriff zunächst in dem Worte: Ich haben und mittelbar in dem, was wir in unseren Vorstellungen zusammennahmen, — eine Bemerkung, welche die wichtige Lehre Kants von der Einheit des Bewusstseins in der Verknüpfung des Mannigfaltigen als der obersten Bedingung einer möglichen Synthesis, vorher verkündet. Auch an anderen ebenso scharfsinnigen, als treffenden Aeusserungen fehlt es bei Lambert nicht. So wenn er sagt, Raum und Dauer seien kein Generikum, keine Gattungsbegriffe, weil nur ein Raum und eine Dauer ist, so ausgedehnt auch beide sein mögen. Die Wolffische Erklärung von Raum und Zeit aus dem Begriffe der Ordnung verschiedener Dinge, d. i. aus dem Begriffe der Mannigfaltigkeit bestreitet er mit der Bemerkung, der Begriff der Verschiedenheit erschöpfe nicht das Aussereinander, weil dazu notwendig noch der klare und einfache Begriff des Raumes hinzu kommen müsse, auch seien die Definitionen Wolffs von Raum und Zeit einander viel zu ähnlich, um daraus den grossen, ja unvergleichlichen Unterschied herzuleiten, dass die Zeit nur von einer, der Raum von drei Dimensionen sei. — In Wolffs Ontologia heisst es (C. II, § 544): „si quid percipimus tanquam a nobis diversum, illud extra nos repraesentamus.“ Der Sprung in der Erklärung ist augenscheinlich. Es ist nicht dasselbe zu sagen, Etwas sei von uns verschieden, und Etwas sei räumlich von uns verschieden. § 548: „Si plura diversa, adeoque (sic) extra se invicem existentia tanquam in uno nobis repraesentamus; notio extensionis oritur; ut adeo extensio sit multorum diversorum aut, si mavis, extra se invicem existentium, coexistentia in uno.“ Die Erschleichung liegt in den Worten: „adeoque“ und „si mavis“. — Es mag noch zur Feststellung des Sinnes, den Kant mit dem Terminus a priori verbindet, der Gebrauch dieses Wortes bei Lambert beobachtet werden. „Beim a priori haben wir der Erfahrung nur den Anlass zu danken.“ A priori ist das, was unabhängig von der Erfahrung eingesehen werden kann und in so ferne es dies kann; nur dasjenige also, dessen Erkenntnisgrund nicht in der Erfahrung liegt. „Was im eigentlichsten Verstande a priori heissen soll, kann nur Möglichkeiten enthalten.“ „Unsere Wissenschaft würde ganz und im strengsten Sinne a priori sein, wenn wir die Grundbegriffe sämtlich kennten und die erste Grundlage zur Möglichkeit ihrer Zusammensetzung wüssten.“ Die Frage,

ob es in unserer Erkenntnis etwas gebe, was in diesem Sinne a priori ist, hält Lambert mit Recht zum Teile für unnötig; es genüge dafür auf die Logik zu verweisen. Demnach betrifft in der Sprache der Wolffischen Schule, die hier Lambert redet, der Ausdruck a priori niemals die psychologische, sondern stets die logische Notwendigkeit einer Erkenntnis. Er ist keine Bezeichnung des Ursprungs, sondern des Erkenntnisgrundes einer Vorstellung. Der Hinweis auf die Logik, die nächste Beziehung des a priori zum Begriffe Möglichkeit setzen diese Bedeutung des Terminus ausser Zweifel. Es wird gezeigt werden, dass auch Kant das Wort a priori in demselben Sinne nahm.

Die mitgeteilten Proben des philosophischen Geistes Lamberts mögen hinreichend gefunden werden, um zu beweisen, dass Lambert in der kritischen Philosophie der unmittelbare Vorgänger Kants ist, sie mögen als Beleg zu dem oben ausgesprochenen allgemeinen Satze dienen und zeigen, dass die kritische Strömung in der deutschen Philosophie von Kant nicht eigentlich erzeugt, sondern nur verstärkt und in eine neue Richtung gebracht worden ist. Zwischen beiden Philosophen bestand wirklich eine Zeit lang jene genaue Uebereinstimmung, die Lambert empfand, als er die Schrift: „vom einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ durchlas, eine Uebereinstimmung nicht bloss in der Denkart, sondern selbst in der Auswahl der Gegenstände und im Gebrauch der Ausdrücke. In der Schriftengruppe von 1762—66 hatte Kant noch keine andere Methode gebraucht, als die von Lambert angewandte. Auch er stellte als oberste methodische Regel auf, in der Philosophie nicht von Definitionen auszugehen, da die Definition in der Metaphysik, weit entfernt das Erste zu sein, meistens sogar das Letzte sei. Auch Kant suchte die philosophische Methode durch Analysis der Begriffe zu verbessern, die er bis zu den „unerweislichen“, einfachen Begriffen fortgeführt wissen will. Auch er endlich dachte und schrieb von dem Unterschied des mathematischen und philosophischen Verfahrens. Erst 1769 gelangte er zu einer weiteren Umgestaltung der Methode, deren Frucht die Dissertation: „de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis“ er noch Lambert vorlegen konnte. In der brieflichen Beurteilung dieser Schrift knüpft Lambert gerade an jenen Punkt seine Bemerkungen an, der in der Folge zu den häufigsten

Missverständnissen und Kontroversen führen sollte: — an die vermeintlich von Kant gelehrte ausschliessliche Idealität von Raum und Zeit. Unter dieser Annahme müssten alle Veränderungen blosser Schein sein. „Sind also Veränderungen real, so eigne ich auch der Zeit eine Realität zu. . . Zeit und Raum werden reeller Schein sein, wobei etwas zum Grunde liegt, das sich so genau und beständig nach dem Schein richtet, als genau und beständig die geometrischen Wahrheiten immer sein mögen.“ Schon der Ausdruck: reeller Schein in diesem Satze verrät, dass Lambert Begriff und Unterschied der Erscheinung vom Scheine nicht kannte. Sein Missverständnis der Lehre von der Idealität der Zeit hat Kant einer Widerlegung gewürdigt, auf die wir noch zurückzukommen haben. Auch sonst dürfen, wie Baensch in seiner Schrift über „Lamberts Philosophie und seine Stellung zu Kant“ zeigte, die Gedanken des „Analysten und Architektonikers“ der reinen Vernunft den kritischen Gedanken Kants nicht zu nahe gerückt werden. So ist Lamberts gelegentliche Frage: wie sind zusammengesetzte Begriffe a priori möglich? der Fragestellung Kants nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori in nichts weiterem als dem Wortlaute verwandt. Lambert dachte dabei an die logische Vereinbarkeit verschiedener einfacher Begriffe, Kants Frage zielt nach der Gültigkeit ihrer Verbindung a priori von Dingen. Die „Möglichkeit“ der Synthesis a priori hat somit bei beiden einen ganz verschiedenen Sinn. Zwar auch Lambert streift (in der „Architektonik“) das Problem nach der gegenständlichen Gültigkeit der Erkenntnisse a priori, er geht aber über diese eigentlich kritische Frage leichthin hinweg. Und wenn er in scheinbarem Einverständnis mit Kants Dissertation vom Jahre 1770 erklärt: die ganze „Gedankenwelt“ gehöre nicht zum Raume, sie habe aber ein „simulacrum des Raumes“, welches sich vom physischen Raume leicht unterscheiden lasse, so ist hier nicht an einen unserem Raumschema korrespondierenden Grund in den Beziehungen der Dinge selbst zu denken, an einen „intelligiblen“ Raum im Sinne Herbarts. Gemeint ist, wie schon der Zusatz beweist und Lambert noch überdies ausspricht, eine Nachbildung, ein Gleichnis des physischen Raumes (und ebenso der wirklichen Zeit) in den Beziehungen unter unseren Gedanken. Denn das Wort „Gedankenwelt“ bei Lambert bedeutet, worauf uns Baensch aufmerksam machte, gerade das Gegen-

teil von dem, was Kant unter „intelligibler Welt“ verstanden wissen wollte, nämlich nicht die Welt der Dinge an sich, sondern den Bereich unserer abstrakten Begriffe. Unter den Aufzeichnungen Kants fand sich ein von B. Erdmann (in den Reflexionen zur Kritik d. r. Vernunft) veröffentlichter Entwurf zu einer Dedikation vor, die sich aber wie Baensch wohl richtig vermutet, nicht auf dieses Werk in seiner schliesslichen Gestalt bezog, sondern auf die anfangs der siebziger Jahren geplante Schrift von den Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft. Die Widmung ist ohne Zweifel an Lambert gerichtet. Und noch nach dem Tode Lamberts und nachdem die Kritik d. r. Vernunft erschienen war, gab Kant seiner Wertschätzung „dieses ausserordentlichen Genies“ lebhaften Ausdruck. Lambert, meint er, wäre gerade der Mann gewesen, „die in der Kritik vorgetragenen Sätze in ihrem ganzen Zusammenhange zu übersehen und zu würdigen“. Dennoch bleibt es bei dem Gesamturteil: Lamberts Bestrebungen sind den kritischen Leistungen Kants zwar verwandt, aber nicht ebenbürtig. Sein Denken ist eklektisch; er suchte einen Ausgleich, ja im Grunde einen blossen Kompromiss zu stiften zwischen Empirismus und Rationalismus; der Gedanke an die ursprüngliche Verknüpfung von Vernunft und Erfahrung in aller Erkenntnis, der Gedanke Kants, kam ihm noch nicht in Sicht. Und darum gehört seine Philosophie, streng genommen, nicht zu den geschichtlichen Voraussetzungen der kritischen —, sie ist vielmehr eine Parallelerscheinung zur vorkritischen Philosophie Kants.

5. *Tetens.*

Wer die Kritik der reinen Vernunft mit psychologischem Vorurteile liest und mit seinem Blicke an den Ueberschriften ihrer Teile haftend, der Ansicht ist, der Begriff der Erfahrung werde in ihr auf gewisse Grundvermögen der menschlichen Seele zurückgeführt und aus diesen hergeleitet, muss auch der Meinung sein, dass Tetens, der Verfasser der Versuche über die menschliche Natur, der eigentliche und wahre Vorgänger, ja zum Teile selbst Doppelgänger Kants auf deutschem Boden war. Hier findet er den formgebenden „Verstand“, dessen Funktionen oder Tätigkeitsweisen den empfundenen Stoff in „objektivische“ Verhältnisse bringt, hier entdeckt er das „Präformationssystem der menschlichen Vernunft“, das Kant zwar ausdrücklich

von sich abweist, das ihm aber trotzdem von seinen psychologischen Auslegern beständig wieder zugeschrieben wird.

Kant schätzte das Werk von Tetens sehr hoch. Es lag, wie Hamann berichtet, beständig auf seinem Tische aufgeschlagen. Auch hielt ihn das Studium desselben an der Fortarbeit der Kritik d. r. Vernunft auf. Die psychologischen Anschauungen Kants zeigen in der Tat eine grosse Verwandtschaft mit denjenigen von Tetens, nur dass der Blick Kants noch umfassender ist. Die Anerkennung, die Kant dem Werke von Tetens im allgemeinen zollte, hinderte ihn jedoch nicht, gelegentlich tadelnd zu bemerken, der Versuch über Selbsttätigkeit und Freiheit, den es u. a. enthält, sei unternommen worden, ehe der Autor mit sich selbst über den Gegenstand im Reinen gewesen war. Ueberhaupt darf man sich das Verhältnis Kants zu Tetens auch in bezug auf die Psychologie keineswegs als ein abhängiges denken, vielmehr liesse sich umgekehrt ein bestimmender Einfluss, den er seinerseits auf Tetens genommen haben wird, behaupten. Das im Jahre 1777 erschienene Werk des letzteren bezieht sich nämlich mit Beifall auf Kants in der Dissertation von 1770 niedergelegte Lehre von den Anschauungsformen und betont namentlich die psychologische Seite dieser Lehre. Erwägen wir nun, dass Kant wirklich in diese Schrift eigentliche psychologische Bemerkungen einmischte, dass er von den beständigen Gesetzen der Verstandestätigkeit handelt, von Begriffen, die nach den unserer Seele eingepflanzten Gesetzen erworben sind, so ist wohl die Vermutung erlaubt, dass ein gewandter mit ähnlichen Fragen beschäftigter Geist, davon einige, von ihm selbst vielleicht kaum bemerkte Impulse erfahren habe. Kant inzwischen sah immer deutlicher statt einer Uebereinstimmung, vielmehr den Unterschied seiner Methode von derjenigen, die Tetens anwandte; er fasste in einer von B. Erdmann bekannt gemachten Aufzeichnung diesen Unterschied in die Worte zusammen: „Tetens untersucht die Begriffe der reinen Vernunft bloss subjektiv (menschliche Natur); ich (untersuche sie) objektiv; jene Analysis ist empirisch, diese transzendental". Hier lehnt Kant mit ausdrücklichen Worten jede Art von „anthropologischer" Kritik ab, wie sie nachmals Fries, der eigentliche Nachfolger von Tetens, versucht hat.

Wir haben nicht vor, das Werk Tetens, das der Geschichte der Psychologie angehört, hier im einzelnen zu betrachten, es genüge im

allgemeinen zu bemerken, dass die Versuche dieses Forschers, wie schon der Titel andeutet, unter dem Einfluss der englischen Philosophie stehen, namentlich demjenigen Lockes und Hartleys, und dass sie sich zu Bonnet teils anlehnend, teils polemisch verhalten. Auch Leibniz mit den „nouveaux essais“ ist einer der Gewährsmänner von Tetens. Daraus erklärt sich hinlänglich die Methode, die Tetens befolgt. In einer Reihe von Essays führt er das Seelenleben vor, wobei er im ganzen ein beobachtendes Verfahren einhält und erst zum Schlusse metaphysische Ausblicke wagt. Dabei sucht er mit physiologischen und selbst allgemeinern biologischen Tatsachen in Verbindung zu bleiben. So geht er den Spuren des seelischen Lebens bis in die Keimesgeschichte des Körpers nach und versucht sogar die Gegensätze der Evolutions- oder Ausschachtelungstheorie von Bonnet u. a. und der damals verkannten Theorie der Neubildung, der Epigenesis von Casp. Fr. Wolff zu vermitteln. Von besonderem Interesse ist sein methodisch richtiger, ja selbst tiefer Gedanke, die Gesetze der Assoziation der Ideen und die Gesetze der Assoziation der Bewegungen unter dem Gesichtspunkte eines einheitlichen, gemeinschaftlichen Gesetzes zu stellen. „Wir bemerken, dass sich neue Ideen verbinden zufolge der Koexistenz derselben in uns. Dasselbe Gesetz finden wir wieder bei den organischen Assoziationen der Bewegungen im Körper. Sinnglieder und Bewegungsglieder, die zugleich gebraucht werden, assoziieren sich so, dass die Bewegung in dem einen die in dem andern wiedererwecken.“ Daraus lässt sich das allgemeine Gesetz für den Körper wie für die Seele folgern: dass die Gefässe, die sich zugleich entwickeln und aneinander liegen, sich auch miteinander zu verbinden „geneigt werden“, eine Verbindung, welche durch Ausbildung einer „Zwischenfiber“ (einer Kommissur oder Leitungsbahn also) erfolgt. (II. B. der Versuche 551 ff.)

Wir verfolgen jedoch mit der Betrachtung der Versuche Tetens andere methodische Zwecke. Dieses Werk soll uns zeigen, wie weit man durch rein psychologische Untersuchungen in der Lösung erkenntnistheoretischer Fragen gelangen kann, und wo die Grenzen sind, an denen jede nur psychologische Forschung mit ihrer Lösung jener Probleme anstossen muss. Ein grosser Teil des Werkes beschäftiget sich mit der Psychologie des Erkennens, und darunter auch,

was uns besonders vom Werte ist, mit einer psychologischen Widerlegung der Kausalitätskritik Humes. Tetens ist überhaupt der erste, der in Deutschland einen umfassenderen Versuch unternahm, die Lehre Humes zu bestreiten. Was man nun von psychologischer Seite irgend vorbringen kann, um die Kausalitätsvorstellung zu begründen, hat Tetens vorgebracht, sollte es sich also zeigen, dass damit der „Zweifel" Humes nicht gehoben wird, so wäre zugleich bewiesen, dass das Problem überhaupt nicht im Bereiche blosser Psychologie liegt, wie es auch in der Tat der Fall ist. Tetens bemerkt, dass die Vorstellung des Kausalitätsverhältnisses, psychologisch betrachtet, nicht einfach, sondern zusammengesetzt ist. Die innere Erfahrung lehrt, dass wir unser Bestreben fühlen und solange wir es fühlen, auch die aus demselben hervorkommenden Wirkungen empfinden. Der empfundene Trieb des Strebens verbreitet sich über die Empfindungen der an ihn geknüpften Aeusserungen. Dieses unser Selbstgefühl übertragen wir sodann auf die äusseren Gegenstände selbst. Mit dieser Uebertragung assoziiert sich gleichzeitig ein Denkakt, ausgedrückt durch den Begriff des Grundes und des in ihm Gegründeten. Die Begreiflichkeit der Folge aus dem Grunde in ihrer Verbindung mit jener im Selbstgefühle empfangenen, auf das Verhältnis der Dinge übertragenen Wahrnehmung der Ausbreitung des Triebes über seine Aeusserungen, macht die vollständige Vorstellung der Verursachung aus. Die Assoziation der Triebe mit den Empfindungen, die auf sie folgen, in Verbindung mit der Assoziation der Gedanken bilden die psychologischen Bestandteile des Kausalitätsbegriffes.

Der wesentliche von diesen Bestandteilen ist nach Tetens die Gedankenverknüpfung nach Grund und Folge, die Begreiflichkeit der letzteren aus dem ersten. „Indem die Begreiflichkeit des Einen aus dem Andern, oder das Gegründetsein in dem Andern zu einer Idee von objektivischer Abhängigkeit gemacht wird, so wird behauptet, dass die Ursache zu der Wirkung in einer solchen objektivischen Beziehung stehe, dass ein Verstand, der jene deutlich und vollständig sich vorstellet und dann in dem zum Begreifen erforderlichen Akte fortwirket, die Vorstellung von der nachfolgenden Wirkung in sich hervorbringe, oder doch, wenn ihm diese Vorstellung anderswoher zugekommen ist, sie mit jener Vorstellung verbinden muss." Augen-

scheinlich verwechselt hier Tetens das Postulat der Begreiflichkeit mit dem Grundsatze der Kausalität. Er hält den begrifflichen Zusammenhang von Grund und Folge für einen Fall von Verursachung, während er ein Fall von Identität ist. Die Folge ist ein Teil des Grundes, die vollständige Folge gleich dem Grunde. Dieses von ihm falsch gedeutete Begriffsverhältnis überträgt dann Tetens auf das durchaus davon verschiedene Verhältnis aufeinander folgender Dinge. Die Berechtigung zu dieser Uebertragung sucht er allerdings nachzuweisen und zwar an den ersten Grundsätzen der Bewegung. Die Mitteilung der Bewegung sollen wir durch einen blossen Schluss unabhängig von weiterer Erfahrung einsehen können. Wir nehmen einen anlaufenden Körper wahr und einen zweiten, auf welchen seine Bewegung gerichtet ist, und der diesen Vorgang auffassende, fortarbeitende Verstand soll durch ein blosses Raisonnement erkennen, dass notwendig irgend eine Veränderung entstehen müsse; ungefähr wie Kant lehrte, dass eine Veränderung eintreten müsse, können wir unabhängig von Erfahrung erkennen und gleichsam durch den Verstand voraussehen, wenn schon wir die Erfahrung abwarten müssen, um zu sehen, welche es sei. Die psychologische Beobachtung aber, auf der Tetens zu fussen glaubt, entscheidet gegen ihn. Wir können die Vorstellung eines Bewegungsvorganges im Bewusstsein fortsetzen und wiederholen, aber es bleibt immer dieselbe Vorstellung, während jene des ruhenden Körpers, gegen den die Bewegung sich richtet, eine von der ersteren Vorstellung getrennte und verschiedene ist. Dass bei dem wirklichen Zusammentreffen der Objekte beider Vorstellungen eine Wirkung erfolge, müssen wir durch einen neuen Eindruck erfahren; wir müssen abwarten, ob und was geschehe, so ferne wir nämlich von der bisherigen Erfahrung, von der wir freilich ohne weitere Ueberlegung auf die neue, ihr in den Umständen genau ähnliche schliessen, absehen könnten. Die Mitteilung von Bewegung ist eine Grunderfahrung. Ebenso muss die weitere Frage Tetens', ob es eine Induktion sei, dass ein Körper, einmal in Bewegung versetzt, seine Bewegung unverändert beibehalte, solange dieselbe nicht durch eine äussere Ursache verändert wird, ohne Bedenken bejaht werden. Das Beharrungsgesetz der Bewegung ist nicht ohne weiteres d. i. ohne Erfahrung gewiss zu machen. Wir haben im Gegenteile die natürliche Neigung, ein Nachlassen der erregten Bewegung mit dem Auf-

hören des Impulses zu fingieren. Der Satz der Beharrlichkeit der Bewegung und der Beweis dieses Satzes sind aus der Erfahrung gewonnen; nur die Bezeichnung Induktion scheint für diesen Beweis nicht passend zu sein. Nicht jeder Erfahrungssatz wird durch eigentliche Induktion entdeckt; — wo es sich um die einfachsten Grundlagen der Erfahrung handelt, gebrauchen wir das analytische Verfahren, wir dekomponieren die Erfahrung, bis wir zu Verhältnissen gelangen, die in einem Satze der Gleichheit ausgedrückt werden können, einem Satze, der zugleich logisch und empirisch einfach ist. Begreifen heisst aus Gründen ableiten, woher sollten wir aber einfache Sätze noch weiter ableiten? In gewissem Sinne gibt dies auch Tetens zu, wenn er erklärt, bei zusammengesetzten Wirkungen begreifen wir zwar nicht die Dependenz der einfachen Wirkungen aus ihren Ursachen, aber wir suchen dann auch nur die zusammengesetzte Wirkung aus der Zusammensetzung der Ursache begreiflich zu machen. Nur bemerkt er nicht, dass er sich mit diesem Zugeständnisse für Hume entschieden habe. Ebenso wenig wie dieser Verstandesanteil an der Vorstellung der Kausalität, lässt sich der Anteil der Empfindung in der Weise, wie es Tetens meinte, aufrecht erhalten. Zugegeben, dass wir, solange das Bestreben währt, auch seine „hervorkommenden Wirkungen“ empfinden, — empfinden wir aber auch das „Hervorkommen“ selbst, enthält unser Gefühl der Bestrebung einen Bestandteil, aus dem die Wirkung direkt begreiflich wird, in dem sie identisch enthalten wäre? Da diese Frage nur verneinend beantwortet werden kann, so hilft uns die Berufung auf das Selbstgefühl Nichts; zu geschweigen davon, dass auch die Uebertragung des Selbstgefühls auf die ursächlichen Verhältnisse der Dinge noch der Rechtfertigung bedürfte. Was aber alle Hoffnung abschneidet, das Kausalitätsproblem durch den Rekurs auf psychologische Erfahrung zu lösen, ist der entscheidende Umstand, dass wir auf diesem Wege immer nur zu einer subjektiven Notwendigkeit des Gesetzes gelangen können. Bei der Kausalität handelt es sich aber nicht um notwendige Verknüpfung unserer Ideen, mag diese Notwendigkeit psychologisch oder logisch, eine Verknüpfung durch Assoziation, oder ein Zusammenhang von Grund und Folge sein; — sondern um die Verknüpfung einer Idee mit einem Dinge, um das Hinausgehen über die Ideen und die Ver-

hältnisse von Ideen zu den Gegenständen selbst. Hume bestreitet nicht, dass es zwischen den Dingen notwendige Verhältnisse gebe, er beweist nur, dass diese Verhältnisse nicht unabhängig von der Erfahrung, also nicht aus reinen Begriffen erkannt werden können. Auf diesem Punkte erwartet er seinen Gegner, es ist der Punkt seiner Kausalitätstheorie, den keiner vor Kant überhaupt gesehen hatte. Tetens selbst gesteht am Schlusse seiner Auseinandersetzung mit Hume, „wir haben keine andere Idee von der objektivischen Verursachung als die innere subjektivische Verursachung im Verstande," also, fügen wir hinzu, hat Hume Recht behalten! Kant erklärt in der Vorrede zur Kritik der praktischen Vernunft, Hume würde sich bei einer solchen subjektiven Notwendigkeit „sehr wohl befinden, denn er verlangte nichts mehr, als dass, statt aller objektiven Bedeutung der Notwendigkeit im Begriffe der Ursache, eine bloss subjektive, nämlich Gewohnheit, angenommen werde". Dies ist indes nur zum Teil richtig. Hume hat sich nicht mit der Berufung auf subjektive Notwendigkeit zufrieden gegeben, sondern diese Notwendigkeit aus einem objektiven Verhältnis, nämlich der Beständigkeit der gleichen Folge unter gleichen Voraussetzungen, erklärt. Die Gewohnheit, weit entfernt, das Kausalverhältnis zu erschöpfen, ist selbst eine Folge beständiger Sukzession, und diese eine vera causa, deren Stattfinden in der Erfahrung nachweisbar ist. Aus der objektiven Seite der Kausalverbindung leitet Hume den Eindruck der Ueberzeugung oder des Glaubens, infolge der Gewohnheit, als die subjektive Notwendigkeit der ursächlichen Schlüsse ab; also ist die letztere das Problem, das er löst, nicht eine Ausflucht, bei der er sich zufrieden stellt.

In vielen Einzelheiten erinnert Tetens an Kant oder besser, greift er Kant vor, und es ist von Bedeutung, den Grad dieser Uebereinstimmung, aber noch mehr den des hier waltenden Unterschiedes zu bemerken. Die verschiedenen einfachen „objektivischen" Verhältnisse betrachtet jener als hervorgegangen aus ebensovielen einfachen Tätigkeitsarten oder Funktionen der Denkkraft — ein Ausdruck, den auch Kant gelegentlich für die subjektive Existenzweise der logischen Einheitsbegriffe gebrauchte. Die Aufsuchung aller von uns „gedenkbaren" Verhältnisse und Beziehungen der Dinge werde den Umfang und die Grenzen des menschlichen Ver-

standes aus einem neuen Gesichtspunkte zur Darstellung bringen. Damit ist eine der kritischen Fragen in psychologischer Form gestellt, in einer Form also, in der sie unserer Ueberzeugung nach nicht lösbar ist, und in welcher sie auch Kant nicht zu lösen suchte, da er vielmehr von der Logik und dem Begriff der Erfahrung ausgeht, obschon seine Formel: den Umfang und die Grenzen der reinen Vernunft zu bestimmen, leicht missverstanden wird, sobald man nicht auf die Einschränkung „reine" Vernunft achtet, und sich nicht überhaupt an das wirkliche Verfahren Kants hält. — Im sechsten Kap. des IV. Versuches unterscheidet Tetens die Empfindung als die Materie des Erkennens von der Form der Gedanken, dem Werke unserer denkenden Kraft, eine Unterscheidung, die auch Kant zugrunde legt, und die erkenntnistheoretisch gültig ist, wenn wir für Form des Verstandes, Form der Erfahrung einsetzen. In demselben Zusammenhange bemerkt Tetens ferner, die Gesichts- und Gefühlsvorstellungen, insoferne sie Unterschiede, Lagen und Beziehungen der vorgestellten Objekte enthalten und als Bilder derselben angesehen werden, enthalten Urteile und sind Wirkungen der Denkkraft. Allerdings sind es nicht Urteile der Reflexion, sondern direkte Wirkungen der Urteilstätigkeit, welche wir nachträglich zur Reflexion bringen können: — „Analoga von Urteilen". Der Vorgang der Vorstellungsbildung ist seiner Form nach betrachtet übereinstimmend mit dem reflektierten Vorgang der Vorstellungsverbindung. Der wichtige Satz, dass in der Wahrnehmung dieselben Vorstellungsakte unmittelbar ausgeübt werden, die wir in der Zusammensetzung der Vorstellungen zu Sätzen und Urteilen der Reflexion wieder finden, ist demnach schon Tetens bekannt. Noch näher trifft er mit Kant zusammen durch die Bemerkung, die Verhältnisideen können auch unabhängig von den bezogenen Objekten vorgestellet werden, so wenn wir beim Raume „die Aktion des Beziehens" vorstellen, aber die Dinge selbst nicht. Kant habe daher darin Recht, dass die beziehende Tätigkeit der Seele, mit welcher diese die zugleich vorhandenen Eindrücke in ein Ganzes vereinige, die Wirkung ihrer eigenen beziehenden Kraft sei, d. h. dass die Raumvorstellung auf der synthetischen Einheit des Bewusstseins beruhe. Dieser Akt der Vereinigung sei die Form der Raumvorstellung, zu der die mannigfaltigen und gleichzeitigen Eindrücke („die mehreren Gefühle") die Materie geben. Man wird hier

sogleich auch den Unterschied von Kant bemerken. Zur Raumvorstellung genügt nach Kant der blosse Denkakt der einheitlichen Beziehung nicht, es muss noch die formale Empfänglichkeit der Sinne hinzugenommen werden, um die einheitliche Vorstellung des Raumes zu ergeben. Daher ist der Raum nicht Begriff, sondern selbst Anschauung. Geradezu überraschend ist das Zusammentreffen Tetens mit Kant im folgenden Satze: „wenn ich meine Idee von der Sonne als Vorstellung in mir habe, so beziehe ich sie auf die Sonne als ihr Objekt. Die wahrgenommene (besser die durch Reflexion erkannte) Vorstellung in der Beziehung auf ein Objekt macht erst die Idee von der Sache aus. Ist nun diese Beziehung eine Vergleichung? Kann sie es sein? Kann das Objekt mit der Vorstellung von ihm verglichen werden? Worin also auch diese Beziehung bestehen mag, so ist sie ein Bestandteil von jeder Idee (eines Objekts) und ist dieses eine Vergleichung?“ Die Vorstellung kann nicht durch Vergleichung mit dem Gegenstande auf den Gegenstand bezogen werden, weil vor der Beziehung auf ein Objekt ein Unterschied von Vorstellung und Gegenstand nicht gegeben ist, sofern die Vorstellung des Gegenstandes allererst durch diese Beziehung entsteht. Wir werden in der Folge sehen, wie Kant das hier aufgegebene Rätsel entziffert. Tetens bemerkt inzwischen sehr richtig, dass unter den gewöhnlichen Beziehungsbegriffen, also den Begriffen einer Beschaffenheit in bezug auf eine Sache, der Uebereinstimmung der Dinge und ihres Unterschiedes, der Kausalität, der Koexistenz, einer übersehen worden ist, der, wie wir sagen können, der einfachste und ursprünglichste aller ist und in dem Satze ausgedrückt wird: das Ding ist: — der Beziehungsbegriff der Vorstellung auf ein Objekt überhaupt. — Im fünften Versuche, der „über den Ursprung unserer Kenntnisse von der objektivischen Existenz der Dinge“ überschrieben ist, bemüht sich Tetens weiter um das aufgeworfene Problem und gelangt zu beachtenswerten Ergebnissen. Er widerlegt zunächst den subjektiven Idealismus, in der Sprache der damaligen Philosophie von ihm „Egoismus“ genannt, der das Ich, als die einzige Vorstellung eines Wirklichen ansieht, mit Wendungen, die einigermassen an Kants „Widerlegung des Idealismus“ gemahnen. Damit wir die Vorstellung: Ich gewinnen können, müssen wir zugleich die Vorstellung von Objekten ausser uns haben. Der Gedanke also, dass Objekte existieren, kann nicht

vom Gedanken: Ich abgeleitet sein, weil der letztere Gedanke nur in Beziehung auf den ersteren entsteht und besteht. Die Vorstellung Ich ist das Korrelat der Vorstellung eines Objektes, eines „Nicht-Ich“ und umgekehrt; beide sind für einander da und nicht ist die eine aus der andern abzuleiten. „Der Gedanke, es ist etwas in mir,“ auf welchen sich der Idealist als die letzte Tatsache bezieht, „hat nicht ausgebildet werden können, ehe nicht schon Verteilungen und Absonderungen der Empfindungen vor sich gegangen sind, die nebst der Idee von unserm Ich zugleich auch die Ideen von andern Objekten hergeben mussten ... Wenn die Reflexion schon so weit gekommen war, dass sie mit dem Inbegriff von innern Empfindungen den Gedanken verbinden konnte: Ich bin, so musste sie auch die Vorstellungen vom Körper und den äusseren Gegenständen auf gleiche Weise zubereitet in sich antreffen.“ Erläutern wir diesen völlig richtigen Satz. Aus der gegebenen Mannigfaltigkeit von Empfindungen sondert sich bald ein Kreis von Eindrücken aus, der sich durch seine Konstanz von den übrigen, wechselnden Empfindungen unterscheidet. Diese Sonderung wird dadurch verstärkt und befestigt, dass sich gerade mit diesem Kreise von konstant bleibenden Empfindungen die subjektiven Lust- und Schmerzempfindungen assoziieren. Die Einheitsfunktion des Bewusstseins, die sich zunächst in seinem primitiven Zustande auf die Gesamtheit der Empfindungen bezieht, wird sich daher gerade auf diesen Kreis richten müssen. Aber sie wird sich auf ihn nicht richten können, ohne zugleich den Kreis der übrigen Empfindungen zu unterscheiden. Im Akte der Reflexion entsteht daher und in diesem Akte besteht zugleich mit dem Selbstbewusstsein das Wissen von Gegenständen. Aeussere und innere Erfahrung sind ursprünglich verbunden. Weder stammt die äussere Erfahrung von der innern ab, noch die innere von der äusseren; in der sondernden und gleichzeitig durch die Sonderung verbindenden Reflexion besteht Erfahrung als Ganzes der Erscheinung von Ich und Ding. Erfahrung ist die Disjunktion von Ich und Objekt. So sind wir auf psychologischem Wege zum Begriff der Erfahrung überhaupt gelangt, den die Erkenntnistheorie zu untersuchen hat. — Wir brauchen uns wohl kaum vor dem Missverständnisse zu wahren, dass wir mit dem gleichzeitigen Entstehen des Objekts und der Ichvorstellung mehr als nur die Ent-

stehung der Vorstellung des Objektes meinten, nämlich die Erschaffung des Objektes selbst. Wir betrachten das Bewusstsein überhaupt als Träger von Phänomenen, den Erscheinungen der innern, wie der äusseren Erfahrung. Auch in diesem Punkte finden wir uns in Uebereinstimmung mit dem Psychologen Tetens; denn dieser bemerkte bereits, unsre Vorstellungen von der Seele und ihren Veränderungen sind ebenso wie unsre Ideen von dem Körper nur „Scheine", da beide Klassen von Ideen relativ sind, nämlich in Beziehung stehen zu einem Bewusstsein.

Im siebenten Versuche handelt Tetens von der „objektiven Wahrheit", er handelt also von der eigentlichen Frage einer Erkenntnistheorie. Und hier wird es besonders deutlich, dass blosse Psychologie, d. h. das Ausgehen nur von einem Erfahrungskreise, dem der inneren Erfahrung, unzulänglich ist und bleibt. Tetens kennt abermals nur die „subjektivische", auf psychologische Empirie fussende Notwendigkeit: die Unmöglichkeit, die Dinge anders denken zu können, und entscheidet, „diese Unmöglichkeit werde dann den Dingen ausser dem Verstande beigelegt". Aber eben die Berechtigung dieser „Beilegung" steht in Frage. Warum muss dasjenige, was subjektiv notwendig ist, auch notwendig vom Objekte selbst gültig sein? Die subjektive Notwendigkeit ist Sache innerer Wahrnehmung; sie ist ein Gefühl. Ein Gefühl aber kann täuschen. Es braucht auch nicht allgemein vorhanden zu sein. Um diese Art von gefühlter Notwendigkeit zu beweisen, müssten wir daher die Erfahrung Aller befragen. Aber auch dann wäre unser Beweis nur empirisch; wir würden den Grund dieser Notwendigkeit nicht einsehen und also nicht wissen können, ob er sich nicht im nächsten Augenblicke ändern werde. Man hat einen sehr falschen Begriff von der Methode Kants, wenn man glaubt, Kant gehe von dieser Notwendigkeit und Allgemeinheit aus, oder setze sie voraus. Vielmehr hat es Kant mit der objektiven Notwendigkeit zu tun und er beweist diese Notwendigkeit in bezug auf den Begriff der Erfahrung. Das „Nicht-anders-denken-können" ist kein Kriterium der Wahrheit, sondern ein Zeichen des Zwanges, oder des Unvermögens. Sehr richtig bemerkt zwar Tetens: „in jenen Beziehungen (den logischen und mathematischen Axiomen) arbeitet der Verstand nach Gesetzen, die wir als Gesetze jeder Denkkraft ansehen müssen" und „ein Ver-

stand, der das Widersprechende denkt, ist selbst für unsern Verstand ein Widerspruch; das Dasein eines solchen Verstandes muss ich daher ebenso verneinen, als die Existenz eines widersprechenden Objektes". Aber, wie bezieht sich dieser Verstand auf Objekte, wie muss er sich auf solche beziehen, mit welchem Rechte überträgt er seine eigene Widerspruchslosigkeit auf die Dinge? eliminiert er nicht vielleicht nur für sich die Widersprüche, die an sich am Objekte vorhanden sein mögen? Warum ist ein Widerspruch von den Dingen so unmöglich, wie von Gedanken, obschon doch Dinge nicht Gedanken sind? Wir gelangen zwar mit jenen Ueberlegungen von Tetens zu einer subjektiven Logik, zu einem normalen Denken, aber wir begreifen nicht, warum Dinge und Vorgänge ihrer allgemeinen Form nach mit dieser subjektiven Logik übereinstimmen müssen, warum das normale Denken zugleich ein normatives für die Dinge selbst sein müsse. Es ist daher nur das Eingeständnis der Unzulänglichkeit der psychologischen oder subjektiven Methode, wenn Tetens die Kardinalfrage der Erkenntnistheorie: was heisst objektive Wahrheit? was heisst Objektivität? damit beantwortet zu haben glaubt, dass er erklärt: „die Sache wird und muss ihrer Natur nach von jedem, sie fühlenden und empfindenden Wesen so vorgestellt und empfunden werden". Notwendig kann für den Empirismus nur bedeuten: allgemein subjektiv; das allgemeine und gleiche Stimmrecht ist die letzte Instanz, auf die er sich beruft. Die innere sachliche Notwendigkeit aber, die als solche den Beziehungen der Begriffe zukommt — man denke an die Notwendigkeit eines Zahlensatzes — und welche keine Folge des Denkens, sondern eine Bestimmung des Gedachten ist, kann weder psychologisch begründet, noch aus der übereinstimmenden Erfahrung Aller gefolgert werden. Und darauf eben: wie solche Wahrheiten, oder notwendige Erkenntnisse, die ihren Grund in den Begriffen selbst haben, zugleich von den Dingen in der Erfahrung gültig sein können und müssen, von denen sie doch nicht abstammen, zielt die Grundfrage der Erkenntniswissenschaft.

6. *Zusammenfassung.*

Wir haben damit die Vorgeschichte des Kritizismus Kants überblickt und zwar mit besonderer Rücksicht auf die Ausbildung der Methoden. Nur von dem Einfluss der Naturphilosophie Newtons

und der kulturphilosophischen Ideen J. J. Rousseaus auf Kants Lehre und seinen Entwicklungsgang kann erst in der Folge die Rede sein.

Die Reflexion auf den Ursprung der Erkenntnis ist das zunächst Bezeichnende in dem Verfahren Lockes. Locke zergliedert die Begriffe, um sie auf die Quellen zurückzuführen, aus denen sie, oder vielmehr ihre Elemente: die einfachen Ideen entsprungen sein mussten. Dass er dabei von der Absicht geleitet ist, zu zeigen, wie wir zu eben den Vorstellungen der Dinge gelangt sind, die wir besitzen, setzt seiner Untersuchung ein eigentlich erkenntnistheoretisches Ziel. So weit aber die Frage nach der Entstehung der Begriffe eine psychologische ist, musste für sie namentlich die Psychologie der Kinder und der Naturvölker von Bedeutung werden; daher konnten wir bereits bei Locke die Anfänge einer vergleichenden Psychologie antreffen. Im übrigen ist schon seine Definition der Erkenntnis, mag sie auch noch so wenig in die Tiefe gehen, keine rein psychologische mehr. Und auch die Unterscheidung zwischen Erkenntnis und Meinung, Gewissheit und Wahrscheinlichkeit, die dem ganzen Essay zur Richtschnur und zum Einteilungsgrunde dient, konnte nur von sachlichen Gesichtspunkten aus erfolgen. Der Erfahrungsursprung der Materie aller Begriffe, die Abstammung der „einfachen Ideen" aus Eindrücken der äusseren Sinne und der eigenen Empfänglichkeit des Subjektes, durch seine Vorstellungstätigkeit innerlich affiziert zu werden, ist der eine Satz der Lockeschen Verstandeskritik. Er schliesst das Angeborensein irgend eines Erkenntnisinhaltes aus, auch wenn man unter Angeborensein mit Descartes nur versteht, dass sich inhaltliche Vorstellungen in uns von selbst, d. i. ohne Anlass und weitere Mithülfe der Erfahrung, mit der eigenen Entfaltung des Bewusstseins entwickeln. Dieses Ergebnis der Lockeschen Philosophie, mag es uns auch noch so schlicht und beinahe selbstverständlich erscheinen, ist als wichtiger Bestandteil von gesicherter Geltung in allen folgenden Kritizismus eingegangen. Die Materie der Erkenntnis ist dem Bewusstsein gegeben. „Dass alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel." Damit sollte aber die Existenz ursprünglicher Fähigkeiten des Geistes keineswegs verneint werden. Es gibt auch nach Locke keinen rein sensualistischen Ursprung der Erkenntnis. Die „Reflexion", oder der innere Sinn

entdeckt jene Vermögen und Kräfte unseres Verstandes, aus welchen, als ihrer Quelle, alle „zusammengesetzten Ideen“ entspringen; darunter namentlich die abstrakten Begriffe. Die Erfassung der Verhältnisse dieser Begriffe ergibt eine von der Erfahrung unabhängige, gewisse Erkenntnis, eine Erkenntnis a priori. In der Anerkennung dieser Erkenntnis besteht der zweite Satz der Lockeschen Philosophie. Er enthält, er stellt für die weitere Forschung ein Problem: die Frage nach der Art der Verbindung der Erkenntnis a priori mit dem Stoffe, den die Sinne liefern.

Die Methode Lockes, die inhaltliche Analyse der Begriffe, wird bei Hume noch entschiedener kritisch. Die Untersuchung der Bedeutung der Begriffe gewinnt das Uebergewicht über die Ermittlung ihrer Quellen. Der Ursprung der Erfahrung, im Sinne ihrer Begründung als Erkenntnis, nicht in Hinsicht ihrer Entstehung, kommt jetzt in Frage. Denn der eigentliche Gegenstand der Philosophie Humes ist die Prüfung der Erfahrungsschlüsse, d. i. wie wir gezeigt haben: die Prüfung der Erfahrung selbst. Schon Hume kennt im Grunde das Problem Kants, „die oberste Frage der Transzendentalphilosophie: wie ist Erfahrung möglich“, d. h. was enthält ihr Begriff? Auch hat schon er einen Teil des kritischen Problems gelöst. Es gibt keine Erkenntnis von Dingen überhaupt aus reiner Vernunft. Dieses eine Ergebnis der Humeschen Kritik, dem Ausdruck nach negativ, ist nichtsdestoweniger von der erheblichsten positiven Bedeutung. Es befreit den Geist von dem „lästigsten und abstrusesten Teil“ einer sogenannten Wissenschaft, der Begriffswissenschaft von Dingen, oder der Metaphysik, und bezeichnet damit einen wichtigen Fortschritt in der Besinnung des menschlichen Geistes über die Natur und die Grenzen seiner Erkenntnis. Der Satz Humes ist nun auch grösstenteils gültig; er ist gültig von dem gesamten Umkreis der besondern Erfahrung, sonach von dem weitaus überwiegenden Teil alles unseres Wissens. Um vollständig gültig zu werden, bedarf er aber einer Einschränkung, und diese gegeben zu haben, ist Kants Verdienst und dessen wahrer Fortschritt über die Position Humes hinaus. Denn Humes zweites, nicht minder wichtiges Ergebnis lautete: es gibt auch keine Erkenntnis der Dinge aus reiner Erfahrung. An diesem Punkte, wohin die Kritik Humes sie gebracht hatte, nahm Kant die Philosophie der Erkennt-

nis auf. Er stimmte Humes erstem, gegen die reine Vernunftwissenschaft von Dingen an sich gerichtetem Ergebnis zu, widersprach aber dem zweiten, das in Verbindung mit dem ersten die Möglichkeit objektiver Erkenntnis verneinte. Zwar gibt es keine Erkenntnis a priori von Dingen überhaupt oder an sich, und soweit ist Hume im Rechte; wohl aber gibt es eine apriorische Erkenntnis von den Bedingungen der Erfahrung der Dinge und den Formen oder Gesetzen ihrer Erscheinung. „Zu aller Erfahrung und deren Möglichkeit gehört Verstand, und das erste, was er dazu tut, ist nicht, dass er die Vorstellung eines Gegenstandes deutlich macht, sondern dass er die Vorstellung eines Gegenstandes überhaupt möglich macht.“ Ohne Denken — keine Erfahrung; ohne ursprüngliche, urteilende Begriffe, zu denen auch die Kausalität der Veränderungen gehört, keine Erkenntnis des Gegenstandes einer Wahrnehmung. Diese Einschränkung des Humeschen Satzes und damit die Begründung der Erfahrung als Erkenntnis konnte nur durch eine veränderte, vertiefte Methode erzielt werden. Und in der Entdeckung und dem Gebrauch dieser neuen Methode ist Kants grösstes Verdienst zu sehen. Zu ihr öffnete ihm aber die Schulung in der streng demonstrativen Philosophie Wolffs, mehr noch freilich die Schulung in der Naturphilosophie Newtons, den Zugang, darum nimmt auch die Philosophie Wolffs in der Vorgeschichte der kritischen Philosophie Kants eine wesentliche Stelle ein. Wir haben dies durch Hinweisung auf die Methode Lamberts zu erläutern versucht. Wie Kant unter dem Einfluss Wolffs stehend, gelangte Lambert zu einem Verfahren, demjenigen auf das nächste verwandt, das Kant selbst, in der Zeit unmittelbar vor der Entstehung der Vernunftkritik, befolgte. Es war das Verfahren, nach dem Beispiele Lockes die Begriffe zu analysieren, um zu dem Einfachen oder Elementaren der Erkenntnis zu gelangen und damit sichere Grundlagen für das weitere, demonstrative Erkennen zu gewinnen. Hier aber machte Lambert Halt. Eine Begründung der Realität der Erkenntnis a priori, deren Stattfinden ihm, dem Mathematiker, nicht entgehen konnte, lag noch ausserhalb seines Gesichtskreises.

Von den beiden Hauptströmungen, welche in die kritische Philosophie Kants münden sollten, war die von der Wolffschen Philosophie ausgehende die frühere und durch ihre längere Dauer einflussreichere, als

die spätere, dafür aber intensivere, die der Kritizismus Humes mit sich brachte. Durch Hume wurde Kant, wenn nicht veranlasst, so doch bestärkt, den Rationalismus zu prüfen; er wurde bestimmt, ihn einzuschränken, aber nicht bewogen, ihn aufzugeben.

Mit der Betrachtung der Methode Lamberts sind wir unmittelbar an die Ausbildung der eigenen Methode Kants herangetreten: den Gegenstand des ersten Kapitels des folgenden Buches.

Zweites Buch

Die kritische Philosophie Kants

Erstes Kapitel

Vorstufen der kritischen Methode in den vorkritischen Schriften Kants.

„Die philosophischen Erkenntnisse sind wie die Meteore, deren „Glanz nichts für ihre Dauer verspricht. Sie verschwinden, aber „die Mathematik bleibt." — Kant 1763.

1. *Der methodische Charakter der Philosophie Kants.*

Wesentlicher noch als die Entdeckung neuer Wissenselemente ist für den Fortschritt des Erkennens die Auffindung neuer Methoden. Was in der Kunst ein neues Stilgesetz, ist in der Wissenschaft eine neue Methode. Mit der Einführung einer solchen treten selbst schon erreichte Erkenntnisse in einen neuen, vorher nicht zu vermutenden Zusammenhang; Beziehungen unter ihnen, die verborgen geblieben waren, werden nun mit einem Male sichtbar. Prinzipien sind Gesichtspunkte, die den Verstand bei der Auffassung und Beurteilung der Dinge leiten. Neue Methoden gehen daher immer von neuen Prinzipien aus; sie führen von diesen als neuen Anfangspunkten aus zu neuen Vereinigungspunkten des Wissens. Auch Erkenntnisse tatsächlicher Art, wie die der Erdbewegung um die Sonne, gewinnen dadurch prinzipielle und methodische Bedeutung, dass sie das bereits vorhandene Wissen in eine neue Anordnung und systematische Verbindung bringen. Die Wissenschaft mit neuen Methoden versehen und sie mit neuen Prinzipien vermehren, bedeutet somit ein und dasselbe, und diese Vermehrung verhält sich zu dem Zuwachs an Kenntnissen wie sich im wirtschaftlichen Leben die Erfindung eines neuen Werkzeugs der Produktion zur Erzeugung und Anhäufung der Produkte verhält. Auch die Entdeckung eines neuen Verfahrens im Bereiche des Wissens leistet gleichsam im voraus und im ganzen, was die Anwendung des Verfahrens an Bereicherung des wissenschaft-

lichen Materials hinterher und im einzelnen zu leisten hat. Darum beginnt mit der Einführung einer neuen Methode jedesmal auch eine neue Epoche der Erkenntnis. Bedürfte dieser Satz noch eines Beweises, so sei auf die Rechnung mit dem Unendlichen hingewiesen, die uns in den Stand setzte, dem stetig Veränderlichen Punkt für Punkt mit exakten Grössenbestimmungen zu folgen und deren Gebrauch nicht nur die mathematische Analysis, sondern auch die Mechanik und damit alles Naturerkennen auf eine neue Stufe der Entwicklung gehoben hat.

Wir verstehen, warum Kant das entscheidende Gewicht auf seine Methode legte. Von den ersten Versuchen zu ihrer Entdeckung an rechnete er selbst den Beginn seiner Philosophie. Mit dieser Methode war er sich bewusst, ein originales Werk geschaffen zu haben, eine „ganz neue Wissenschaft, von welcher niemand vorher auch nur den Gedanken gefasst hatte". Durch sie unterscheidet sich seine Lehre von allen bisherigen Systemen der Philosophie, und sie konnte dafür keines von diesen gebrauchen. Weil Kant für seine Methode die Bezeichnung kritisch wählte und ihr auch den Namen der transzendentalen gab, so empfing auch seine Philosophie den Namen der kritischen oder der Transzendentalphilosophie. Wie Descartes war auch Kant durchdrungen davon, dass der Philosophie noch das Wissen fehle, weil ihr die Methode fehle; und als die erste Bedingung der Reform, ja der Umwandlung der Philosophie betrachtete er mit Recht die völlige Umgestaltung der Methode. Wenn eine Methode gefunden war, durch welche die auflösbaren Fragen der Philosophie von den unlösbaren unterschieden werden konnten, durch welche anzugeben war, was zur Lösung eines philosophischen Problems gegeben sein muss und durch die sich überdies der Grad der Bestimmtheit, dessen die Lösung fähig ist, ermessen liess: so war die Hauptquelle der unaufhörlichen Streitigkeiten auf diesem Gebiete verschüttet, der beständige Anlass zur Uneinigkeit beseitigt, kurz die Philosophie auf die Bahn einer wirklichen Wissenschaft gebracht, die fürderhin durch einträchtige Arbeit wachsen konnte.

Wiederholt und nachdrücklich hat Kant die methodische Bedeutung der Kritik betont. Er nennt die Vernunftkritik den „Traktat der Methode", er erklärt sie für die Propädeutik, die methodische Vorübung zum System einer künftigen Philosophie; auch

der Ausdruck Prolegomena der Metaphysik wird gelegentlich für die Kritik der reinen Vernunft gebraucht. Nicht einmal als die ausgeführte „Transzendentalphilosophie", als das vollständige System der reinen Vernunfterkenntnisse, will er sein kritisches Hauptwerk betrachtet wissen, sondern nur als den vollständigen Entwurf zu einem künftigen Systeme. Um selbst dieses System zu sein, fehlt der Vernunftkritik die ausführliche Analysis der Begriffe; Kant unterlässt sie aus dem Grunde, „weil sie die Bedenklichkeit nicht hat, die bei der Synthesis angetroffen wird", also nicht wie diese der Kritik bedarf. Später, in dem bekannten Absageschreiben an Fichte, legt Kant, wie ich glaube mit Recht, kein Gewicht mehr auf dieses Fehlen der vollständigen Analysis. Auf die Kritik oder Transzendentalphilosophie sollte die „Metaphysik" folgen mit ihrer doppelten Aufgabe als Metaphysik der Natur und als Metaphysik der Sitten.*

2. *Kuno Fischer über die Entwicklungsgeschichte Kants.*

Die wesentlich methodische Bedeutung der Erkenntniskritik im Systeme der Philosophie verleiht der Frage: durch welche Entwicklungen hindurch und auf Anlass welcher äusserer Einflüsse hin Kant zu den Grundgedanken seiner Methode gelangte, besondere Wichtigkeit. Durch die genaue Feststellung der Ausgangspunkte des kritischen Verfahrens gelangen wir auf geradem Wege zur Einsicht in das kritische Problem. Statt uns bei der äussern Form der Darstellung, die in ihren scholastisch künstlichen Wendungen den innern Zu-

* Herbart, der im Sinne des Dogmatismus, auf den er zurückgefallen war, unter Metaphysik ausschliesslich die Wissenschaft der Denkbarkeit des Seienden als solchen versteht, musste an dem Ausdruck Metaphysik der Sitten Anstoss nehmen. Für Kant bedeutet Metaphysik eine Erkenntnisart, eben die Erkenntnisart, deren Berechtigung die „transzendentale" Methode prüft. Die Quellen dieser Erkenntnisart können, das liegt schon in ihrem Begriffe, nicht empirisch sein. Es kann daher sehr wohl von einer Metaphysik der Sitten und ebenso von einer kritischen oder transzendentalen Grundlegung zu dieser Metaphysik geredet werden, sofern es sich dabei um die nicht empirischen Quellen des Sittlichen handelt. Kurz: metaphysisch heisst bei Kant alle Erkenntnis aus reinem Verstande und reiner Vernunft: die Erkenntnis a priori, sofern sie der empirischen gegenüber gestellt wird, und transzendental heisst die Untersuchung der Möglichkeit einer solchen Erkenntnis, womit zugleich ihre Grenzen bestimmt werden. Nach Kant zerfällt somit die Philosophie in zwei Hauptgebiete: in die Kritik oder Transzendentalphilosophie und in die Metaphysik, die sich wieder nach ihren Gegenständen in zwei Disziplinen gliedert: in die Metaphysik der Natur und in die Metaphysik der Sitten. Die Frage, wie viel, oder richtiger wie wenig Kant von dieser Wissenschaft: der Metaphysik durch seine Kritik übrig lässt, hat uns hier nicht zu beschäftigen.

sammenhang mehr verdeckt als enthüllt, aufzuhalten, suchen wir die eigentlichen Antriebe und Prinzipien auf, welche Gestalt und Richtung der Methode bestimmten, und beobachten die innere Gestaltung der Gedanken, ihre Entwicklung und Komposition. In mehrfacher Hinsicht dürften die Ergebnisse eines historisch-genetischen Verfahrens für die Auffassung und Beurteilung des Kritizismus Kants erheblich werden, und es bleibt daher das unbestreitbare Verdienst K. Fischers, zuerst dieses Verfahren in seiner Bedeutung erfasst und mit der gehörigen Ausführlichkeit angewandt zu haben. Seinem Beispiele im allgemeinen folgend, werden wir erkennen, dass der Weg der Kritik niemals durch die Psychologie geführt habe, dass ihr Ziel nie die Unterscheidung und Ausmessung der Erkenntnis*vermögen* gewesen sei. Wir werden das psychologische Vorurteil, ein hauptsächliches Hindernis des Verständnisses Kants, aus dem Wege räumen. Kant ging auf die Umgestaltung der Methode der Metaphysik aus, der Wissenschaft der Dinge überhaupt aus blossen Begriffen, also einer *objektiven* Wissenschaft. Um diese Methode zu finden, untersuchte er nicht die Erkenntnisfähigkeiten, sondern die Erkenntnisarten, er wandte seinen Blick nicht auf die innere Erfahrung, er hielt ihn gerichtet auf den gesamten Umkreis gegenständlicher Erkenntnis, auf die Erfahrung überhaupt. Er trennte nicht Sinnlichkeit und Verstand als subjektive Vermögen, vielmehr vermutete er ihre wurzelhafte, wenn auch für uns zu tief gelegene Einheit; er stellte nur Anschauung und Begriff gegenüber. Er sonderte nicht Verstand und Vernunft zu aparten Seelenvermögen ab, vielmehr behauptete er auch in der Periode der kritischen Philosophie, dass beide psychologisch betrachtet dasselbe Vermögen seien. Was er unterscheidet, ist das auf die Form der Anschauung bezogene Urteil vom Schluss aus reinen Begriffen, die immanente von der transzendenten Erkenntnis. Ebenso werden wir das zweite Hindernis der richtigen Auffassung Kants zu beseitigen vermögen: das idealistische Vorurteil, die Meinung, als sei Kants Lehre vor allem Idealismus. Die Idealität des allgemeinen Raumes und der reinen Zeit ist wirklich, wie Kant erklärt, das Gegenteil des eigentlichen Idealismus. Nur wenn Raum und Zeit *überhaupt* zu Vorstellungs- und Auffassungsformen der Dinge „herabgewürdigt" werden, treten die Dinge selbst in der Unabhängigkeit ihrer Existenz blossen Vorstellungen gegenüber und werden davor

bewahrt, sich in die nichtige Unendlichkeit des absoluten Raumes und der reinen Zeit zu verlieren. Durch Dekomposition der Erscheinung, d. i. der Anschauung der Dinge bis zu ihren formalen Grundlagen, erweist der Kritizismus das Dasein der Dinge. Übrigens ist weder dieser Erweis, noch der Idealismus von Raum und Zeit die Hauptangelegenheit der Kritik. Die Kritik ist keine Metaphysik, die Frage der Existenz liegt daher ausserhalb ihres Bereiches. Der Idealismus aber ist für die Kritik kein Ergebnis, sondern ein Mittel, keine Konsequenz, sondern eine Prämisse. Er ist jene notwendige Restriktion, innerhalb welcher allein die Erkennbarkeit der Dinge aus Begriffen, unabhängig von der Erfahrung, bewiesen werden kann. So hat ihn Kant selbst in den Prolegomenen aufgefasst, wenn er erklärt: Sein sogenannter transzendentaler, eigentlich kritischer Idealismus sei lediglich dazu bestimmt, die Möglichkeit unsrer Erkenntnis a priori von Gegenständen der Erfahrung zu beweisen, welches ein Problem ist, das bisher nicht aufgelöst, ja nicht einmal aufgeworfen wurde. Nur von den Erscheinungen der Dinge und ihrer möglichen Erfahrung gibt es apriorische Erkenntnis und zwar auch von beiden nur ihrer allgemeinen Form nach. Dieses wahre Verhältnis des Idealismus zur Erkenntniskritik wird besonders deutlich bei der Betrachtung des Überganges von der Inauguralschrift des Jahres 1770 zur Kritik der reinen Vernunft hervortreten.

Der Entwicklungsgang Kants ist methodisch, insofern er gründlich und stufenweise erfolgte; er ist stetig, insofern der Zusammenhang einer und derselben Persönlichkeit und ihrer angebornen und durch frühe Einflüsse befestigten Denkweise in Betrachtung kommt. Aber dieses Methodische und Stetige schliesst nicht entscheidende Wendungen und plötzliche Übergänge aus. Aller Einschaltungen ungeachtet bleibt der Übergang von der vorkritischen zu der kritischen Zeit ein Sprung, eine Umwälzung der Denkart. Kant hat eine Revolution der philosophischen Denkart bewirkt, und er hat ohne Zweifel selbst zuvor eine Revolution in der eignen Denkweise erlebt und empfunden. Zur Bestätigung dieser sicheren Voraussetzung, bewährt durch jeden Fall von wissenschaftlicher Entdeckung, soweit sie nicht zufällig, sondern schöpferisch war, haben wir zu allem Ueberfluss das ausdrückliche Bekenntnis Kants: „Seit etwa einem Jahre (schreibt er 1770 an Lambert) bin ich, wie ich mir schmeichle,

zu demjenigen Begriffe gekommen, welchen ich nicht besorge jemals ändern, wohl aber erweitern zu dürfen, und wodurch alle Art metaphysischer Quästionen nach ganz sichern und leichten Kriterien geprüft und inwiefern sie auflöslich sind oder nicht, mit Gewissheit kann entschieden werden.“ Das Jahr 1769 bildet die feste Grenze, vor welcher wir die Ausbildung der kritischen Methode nicht suchen dürfen, mit welcher die Entwicklung der kritischen Philosophie anhebt. „Das Jahr 69 gab mir grosses Licht“, heisst es zur Bestätigung dieser Zeitbestimmung in einer seither von B. Erdmann veröffentlichten Aufzeichnung Kants. Alles, was vor dem genannten Jahre an Abhandlungen oder brieflichen Aeusserungen anzutreffen ist, hat keine direkte, sondern nur mittelbare Beziehung auf die Gestaltung des Kritizismus.

Erst in der Dissertation vom Jahre 1770 hat Kant die sinnliche Erkenntnis von der begrifflichen unterschieden, und damit den ersten und wesentlichen Schritt der Kritik des Erkennens zurückgelegt. Noch handelt er aber von der sinnlichen und intelligibeln Form der Welt, nicht der Erfahrung. Bald darauf (1772) stellt er jedoch bereits die kritische Hauptfrage: wie können sich Begriffe a priori auf Objekte beziehen? und in eben dieser Zeit findet er auch die metaphysische und nicht lange nachher auch die transzendentale Deduktion der reinen Erkenntnisbegriffe. Der Rahmen unsrer eigentlichen Aufgabe ist daher enge umgrenzt, er umspannt den Zeitraum von 1769—1781. Wenn wir dennoch über diesen Rahmen hinaus und zu den vorkritischen Abhandlungen und Briefen zurückgreifen, so leitet uns dabei eine der Absicht Fischers entgegengesetzte Intention. Statt eine Uebereinstimmung zwischen der kritischen und der vorkritischen Zeit herstellen zu wollen, die nicht besteht, suchen wir vielmehr die Bedeutung des kritischen Verfahrens durch den Unterschied von den vorkritischen Versuchen zu beleuchten. Uebrigens soll gar nicht bestritten werden, dass einige Ansätze zur späteren Kritik in der früheren Periode anzutreffen und dass einige Ergebnisse der Forschungen dieser Zeit in die kritischen Werke eingegangen sind. Auch ist es von vornherein klar, dass die Umwälzung der Denkart nicht zugleich die vollständige Aufgebung des Gedachten zu bedeuten habe, welches sie nur in einen neuen Zusammenhang bringt. So ist ein Anfang der Unterscheidung der mathematischen und philosophischen Erkenntnisweise allerdings schon in der Preis-

schrift vom Jahre 1763 gemacht. Aber auch nur ein Anfang. Die Differenzen von der späteren kritischen Trennung überwiegen noch weit die Uebereinstimmung. Diese Differenzen betreffen erstens das Objekt beider Wissensarten: noch erscheint die Mathematik als Wissenschaft der Grössen, die Philosophie als Wissenschaft der Qualitäten (eine Unterscheidung, die von Crusius ausgeht und von Kant später aufgegeben wurde), zweitens das Verfahren: die Mathematik verbindet einfache Begriffe, die Philosophie zergliedert zusammengesetzte Begriffe; die Synthesis der ersteren erscheint hier noch als blosse Begriffsverbindung, nicht als Konstruktion in der formalen Anschauung, die Analysis der zweiten begründet keinen methodischen Unterschied von der Mathematik, weil sie nur vorläufig gelten soll, „es ist nur noch die Zeit nicht, in der Metaphysik synthetisch zu verfahren". Erwägen wir dagegen die gänzliche Divergenz beider Arten des Erkennens, wie sie in der Vernunftkritik begründet wird, so muss uns Fischers Behauptung von der völligen Ausbildung dieses Gegensatzes in der angezogenen Schrift hinfällig erscheinen. Dagegen ist eine andre früher gemachte Unterscheidung unverändert in das kritische Hauptwerk übergegangen, die Unterscheidung des logischen Widerspruchs von der Realopposition, die Erkenntnis, dass ein Antagonismus von Kräften kein Widerspruch von Begriffen sei. Diese metaphysisch wichtige Einsicht, zugleich wichtig für die Entwicklungsgeschichte des Kantischen Denkens, wurde in der Schrift: Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen, 1763, vorgetragen. In der „Amphibolie der Reflexionsbegriffe" und in der Kritik des Begriffs vom ens realissimum macht Kant von der früher gewonnenen Erkenntnis Gebrauch. Von nicht geringerem Belange erscheinen uns endlich die „unerweislichen Begriffe und Grundsätze", von denen sowohl die eben berührte Schrift, als die Abhandlung über den „einzig möglichen Beweisgrund" handeln, und die noch in: Träume eines Geistersehers wiederkehren. Sie mögen die Aufsuchung der Grundbegriffe und Grundsätze a priori der Erfahrung vorbereitet haben.

K. Fischer geht von einer zu weit getriebenen Stetigkeitsvorstellung in betreff der Entwicklung der Kantischen Philosophie aus, wohl einer Reminiszenz an die Geschichtsauffassung Hegels, wenn

er erklärt, die chronologische Reihenfolge der Kantischen Schriften sei zugleich die innere sachliche, sie sei zugleich die Genesis dieser Philosophie in ihrer allmählichen Entstehung und Ausbildung.* Er will damit nicht behaupten, dass Kant bei der Abfassung seiner Schriften nach einem bewussten Plane verfahren sei, sondern nur, dass es die innere Notwendigkeit der Sache gewesen sei, welche die Probleme gerade in dieser Gestalt und Reihenfolge hervorgetrieben und entwickelt habe. Er erklärt die Entstehung der Vernunftkritik nach dem Systeme der Evolution, wir erklären sie nach dem System der Epigenesis, welche wirkliche Neubildungen und kritische Wendungen mit sich bringt. Abgesehen von der innern, durch keine Gegeninstanz aus der Entwicklungsgeschichte eines Schriftstellers zu beseitigenden Unwahrscheinlichkeit, die in der Annahme einer präformierten Entwicklung liegt, stehen der Ansicht Fischers die eigenen Erklärungen Kants entgegen. Kant äussert nämlich 1765 in einem Schreiben an Lambert: „Ich habe verschiedene Jahre hindurch meine philosophischen Erwägungen auf alle erdenklichen Seiten gekehrt und bin nach so mancherlei Umkippungen, bei welchen ich jederzeit die Quellen des Irrtums oder der Einsicht in der Art des Verfahrens suchte, endlich dahin gelangt, dass ich mich der Methode versichert halte, die man beobachten muss, wenn man demjenigen Blendwerk des Wissens entgehen will, was da macht, dass man alle Augenblicke glaubt, zur Entscheidung gelangt zu sein, aber eben so oft seinen Weg wieder zurücknehmen muss, und woraus auch die zerstörende Uneinigkeit der vermeinten Philosophen entspringt, weil gar kein Richtmass da ist, ihre Bemühungen einstimmig zu machen.“** Die Methode, die er weiterhin beschreibt, ist diejenige, von der er in der Schrift: „Träume eines Geistersehers“ eine Probe gab; die Versicherung dagegen, vor weiteren „Umkippungen“ bewahrt zu bleiben, sollte sich nicht bestätigen. Erst 1772 gelangte Kant zur letzten, diesmal entscheidenden Umwandlung seiner Denkart, die nicht wieder rückgängig gemacht zu werden brauchte. Kant selbst sieht also seinen Entwicklungsgang nicht als eine stetige

* Vgl. zum folgenden K. Fischer, Geschichte der neueren Philosophie. III. Bd. (2. Aufl.) S. 121—312.

** (Ich zitiere im allgemeinen nach der Ausgabe von Rosenkranz und Schubert, die Kr. d. r. V. jedoch nach der Originalpaginierung der II. Auflage.) I, S. 350.

Reihe an, er ist sich der Unterbrechungen und Umwandlungen bewusst, die ihn nach allen „erdenklichen Seiten" führten und ohne Zweifel spricht er im Affekte des eigenen Erlebnisses, wenn er 1763 sagt: „Es gibt eine Zeit, wo man in einer solchen Wissenschaft, wie die Metaphysik ist, sich getraut, alles zu erklären und alles zu demonstrieren, und wiederum eine andere, wo man sich nur mit Furcht und Misstrauen an dergleichen Untersuchungen wagt."* Im Gefühle stetigen Fortschrittes führt man eine zuversichtlichere Sprache.

Eine vollkommene Stetigkeit in der Ausbildung der kritischen Philosophie, dergestalt, dass diese Ausbildung nicht durch wirkliche Krisen und entscheidende Veränderungen in der Denkrichtung unterbrochen worden wäre, lässt sich im allgemeinen nicht behaupten, weil sich Kant im Gegenteile der Umwälzungen und tiefgreifenden Wandlungen seines Denkens bewusst ist. Sie kann aber ebensowenig im einzelnen begründet werden, ohne dass der Gegensatz zwischen der vorkritischen Periode und der kritischen aufgehoben wird. Soll die Aufeinanderfolge der Schriften der früheren Zeit zugleich das Entwicklungsschema der kritischen Philosophie darstellen, soll sie zugleich die sachlich geforderte Entfaltung des kritischen Systemes sein, so müsste sie diesen Gang genommen haben: Anschauung und Begriff müssten zunächst als verschiedene Erkenntnisarten einander gegenüber getreten sein, die synthetischen Urteile der Anschauung sich von den analytischen durch Auflösung eines Begriffs gesondert haben, es müsste die prinzipielle Verschiedenheit von Mathematik und Philosophie erkannt worden sein, endlich hätte der logische Gebrauch der Verstandesbegriffe vom realen, sich auf Gegenstände überhaupt beziehenden, getrennt werden müssen. Keine dieser Voraussetzungen ist, näher betrachtet, schon in den früheren Schriften erfüllt, obschon Fischer eine jede derselben vollkommen erfüllt sieht und demnach lehrt, eine Menge von Zügen, die man erst der kritischen Philosophie zuschreibe, finde sich vollkommen ausgebildet schon in den Untersuchungen der früheren Zeit, so dass diese den rechten Schlüssel zum Verständnisse Kants hergeben.** So soll in der Schrift von der falschen Spitzfindigkeit der syllogistischen Figuren die Unterscheidung zwischen Sinnlichkeit und Verstand gemacht

* I, S. 164.

** Vgl. Fischer, Clavis Kantiana (Jena 1878).

worden sein. In einer Schlussanmerkung, die übrigens nicht zum eigentlichen Vorhaben der kleinen Abhandlung gehört, wird nämlich erwähnt, dass es etwas anderes sei, einen Unterschied bloss empfinden und Dinge als unterschiedene erkennen. Eine unterschiedene Empfindung ist noch keine Erkenntnis oder Beurteilung des Unterschieds empfundener Gegenstände. Die Differenz, welche sonach hier bemerkt wird, ist die Differenz von Empfindung und Urteil. Diese schlichte, psychologische Reflexion kann kaum erkenntnistheoretische Bedeutung in Anspruch nehmen. In der Kritik des Erkennens handelt es sich nicht um die Unterscheidung der Erkenntnisvermögen, sondern der Erkenntnisarten; und zum Beweis dafür, dass diese letztere Unterscheidung nicht durch eine einfache, psychologische Beobachtung erkannt werden konnte, berufen wir uns auf die Erklärung Kants, erst nach langem Nachdenken sei es ihm gelungen, die reinen Elementarbegriffe der Sinnlichkeit von denen des Verstandes mit Zuverlässigkeit zu unterscheiden.* Eben weil es auf die Unterscheidung der Begriffe, nicht auf eine Einteilung der Erkenntnisvermögen ankam, setzte der erste Schritt zur Kritik langes Nachdenken voraus. Eine Bemerkung, wie die obige psychologische, erheischte offenbar kein langes Nachdenken und darf nicht dem Ergebnis eines solchen gleichgesetzt werden. Zwischen Sinnlichkeit und Verstand als psychologischen Vermögen wurden auch von anderen Forschern Unterschiede wahrgenommen und durch die Rangabstufung der Vermögen in niedere und höhere ausgedrückt. Kant dagegen vermutet umgekehrt, soweit es auf die psychologische Seite der Frage ankommt, die tiefer liegende Einheit der beiden Vermögen. So ist wohl die dunkle Stelle in der Einleitung der Kritik der reinen Vernunft zu deuten: dass es zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis gebe, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, „die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen“. Jedenfalls deckt sich seine Entgegensetzung von sinnlichen und Verstandeserkenntnissen nicht mit der psychologischen Trennung der Erkenntnisfähigkeiten. Den kritischen Unterschied der Erkenntnisarten hat Kant am Begriffe des Raumes entdeckt und zuerst in der Dissertation von 1770 dar-

* Kants Werke, III, S. 89.

gelegt. In der gesamten Gruppe der früheren Schriften findet sich noch keine Spur dieser Unterscheidung. — Die wahre Absicht jenes in Rede stehenden Schriftchens ist hinlänglich durch seinen Titel angegeben. Es sollte durch dasselbe die Schullogik von einem überflüssigen Ballaste befreit werden, durch Vereinfachung der Syllogistik vermittelst der Zurückführung der übrigen Schlussweisen auf ihr eigentliches, in der ersten Figur rein ausgeprägtes Prinzip. Kant scheint nicht gewusst zu haben, dass er bei dieser Bemühung den Vater der Logik auf seiner Seite hatte.

Einen wirklichen Ansatz zur kritischen Philosophie im gedachten Schriftchen könnten wir vielleicht in der Reduktion der „oberen Erkenntnisfähigkeiten" auf die Funktion des Urteilens erblicken. Um einen „Leitfaden zur Entdeckung" der formalen Erkenntnisbegriffe zu finden, sah sich Kant nach einer Verstandeshandlung um, die alle übrigen enthalte und fand, dass diese Operation im Urteilen bestehe. Demnach könnte ihn die Erinnerung an jene früher gewonnene Einsicht bei der Auffindung des Prinzips der metaphysischen Deduktion geleitet haben.

Glücklicher als in diesem Falle scheint Fischer mit dem Nachweise zu sein, dass der Unterschied zwischen logischem und realem Erkennen bereits in dem Versuch, „den Begriff der negativen Grössen in die Philosophie einzuführen", und im „Beweisgrund zur Demonstration des Daseins Gottes" angetroffen werde. Die Tatsache ist nicht zu bestreiten. In der erstgenannten Abhandlung wird die gänzliche Diversität von Real- und Idealgrund, von Ursache und logischem Grunde gezeigt, in der zweiten nachgewiesen, dass die Existenz kein logisches Prädikat, kein Merkmal des Begriffs einer Sache sei. Wenn nur nicht die „Kritik" diese Ergebnisse zum Teile wieder rückgängig gemacht hätte! In der vorkritischen Periode war die Kausalität ein empirischer Begriff, unerweislich, einfach, nicht auf einem Urteile beruhend, in der Kritik ist sie die Verbindungsform für einen apriorischen, nicht empirischen Grundsatz, bezogen auf die Sukzession der Erscheinungen, daher gültig von den Dingen selbst, soweit sie Erscheinungen d. i. Anschauungen sind. Damals war jeder reale Gebrauch des Satzes vom Grunde ausgeschlossen, später wird die gegenständliche Gültigkeit dieses Satzes als Erfahrungsanalogie gelehrt. Der Satz vom Grunde wird für die Form der Er-

fahrung als objektiv gültige Erkenntnis bewiesen. Zwischen beiden Auffassungen des Postulats vom Grunde besteht mithin keine Uebereinstimmung, sondern viel eher Gegensatz. Die Trennung von Ursache und Grund in der Schrift von den negativen Grössen ist keine direkte obschon eine sehr wichtige mittelbare Vorbereitung der späteren, kritischen Kausalitätslehre. — Dass die Existenz kein Prädikat eines Dinges sei, mithin nicht analytisch aus seinem Begriffe entwickelt werden kann, lehrt auch die Kritik. Existentialsätze sind synthetisch. So weit reicht die Uebereinstimmung der Kritik mit der zweiten, eben genannten Abhandlung vom Beweisgrunde. Aber neben den empirisch-synthetischen Urteilen des Daseins, neben der absoluten Position in der Empfindung kennt die Kritik noch eine Kategorie des Daseins, welche in der Urteilsfunktion als solcher enthalten ist und die objektive Form der Erfahrung begründet. Der Unterschied der vorkritischen Schrift von den entsprechenden, kritischen Lehren ist abermals bedeutender als ihre Uebereinstimmung.

Ebenso können wir dem weiteren Ergebnisse Fischers nur zum Teile beistimmen. In der Preisschrift: Über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral, soll, wie erwähnt, bereits der methodische Gegensatz von Philosophie und Mathematik erkannt und begründet sein. Dazu fehlt es aber an der Erfüllung zweier wesentlicher Bedingungen. Anstatt nämlich das Verfahren der Mathematik und die Methode der Philosophie einander prinzipiell entgegenzusetzen, begnügt sich Kant, die mathematische Synthesis und die philosophische Analysis vorläufig zu unterscheiden. Er erklärt die Nachahmung der mathematischen Methode nur deshalb für unstatthaft, weil die Analysis der Begriffe in der Philosophie noch nicht vollendet sei. Die Mathematik kann sofort mit dem Einfachen beginnen, die Philosophie muss das Einfache erst aus dem Zusammengesetzten gewinnen. Der Ausgang des mathematischen Verfahrens ist von dem Anfange des philosophischen verschieden, nicht das eigentliche Verfahren, der Fortgang selbst. „Es ist noch lange die Zeit nicht, in der Metaphysik synthetisch zu verfahren, nur wenn die Analysis uns wird zu deutlich und ausführlich verstandenen Begriffen verholfen haben, wird die Synthesis den einfachsten Erkenntnissen die zusammengesetzten, wie in der Mathematik, unterordnen können.“ In der Preisschrift soll die Philosophie nicht

von Definitionen anfangen, in der Kritik kann sie nicht von solchen ausgehen, dort waren Definitionen nur noch zur Zeit nicht möglich, hier sind Definitionen im strengen Sinne in der Philosophie überhaupt nicht möglich, nämlich synthetische Definitionen, welche ausschliesslich auf das Gebiet der Mathematik eingeschränkt sind. Der Unterschied des Verfahrens beider Wissenschaften ist in der Preisschrift noch nicht als wesentlicher begriffen, er ist nur als Unterschied des Grades, nicht der Art erfasst. Deshalb ist auch zweitens die Synthesis der mathematischen Erkenntnis noch nicht Konstruktion in der formalen Anschauung, sondern Zusammensetzung einfacher Begriffe. Zwar heisst es, die Mathematik betrachte in ihren Beweisen das Allgemeine unter dem Zeichen in concreto, die Philosophie betrachte es durch das Zeichen in abstracto. Damit ist der Unterschied der intuitiven und diskursiven Erkenntnis angedeutet. Allein, weil diese Betrachtung nur noch eine Betrachtung unter Zeichen ist, so fehlt hier die deutliche, kritische Einsicht, dass das Zeichen das Objekt der Mathematik darstelle, dass die Konstruktion in der möglichen Anschauung ihr Wesen sei. Annäherungen zur späteren Grenzbestimmung von Mathematik und Philosophie sind in der Preisschrift wirklich zu finden, aber nur Annäherungen, nicht die völlige Ausbildung der späteren Lehre.

Wohl aber kündet das Verfahren, das Kant in dem Briefe an Lambert (vom 31. Dezember 1765) beschreibt und in der Schrift: Die Träume eines Geistersehers zugleich zur Anwendung bringt, diese spätere kritische Methode an. Dieses Verfahren bildet in der Tat ein Stadium, einen Standpunkt in der Ausbildung der letzteren. Erwägen wir nämlich, dass die Aufgabe einer kritischen Methode in der Philosophie im wesentlichen darin besteht, sichere Kriterien anzugeben, aus denen mit völliger Bestimmtheit die Lösbarkeit der metaphysischen Fragestellungen zu entnehmen ist, und beachten wir zugleich, dass Kant die Tendenz jener vorkritischen Methode mit den Worten kennzeichnet: „seit dieser Zeit sehe ich jedesmal aus der Natur einer jeden vor mir liegenden Untersuchung, was ich wissen muss, um die Auflösung einer besonderen Frage zu leisten, und welcher Grad der Erkenntnis aus demjenigen bestimmt ist, was gegeben worden, so dass zwar das Urteil öfters eingeschränkter, aber auch sicherer wird, als

gemeiniglich geschieht",* so können wir nicht verkennen, dass beide Methoden, die vom Jahre 1765 und die endgültige der Kritik von einer und derselben Intention geleitet werden. Das Ziel ist im allgemeinen erkannt, nur der Weg seiner Erreichung im besonderen noch nicht gefunden. Es fehlt in der eben angegebenen Schilderung der methodischen Absicht Kants kein Zug, der nicht auch die Tendenz der eigentlichen, kritischen Methode charakterisierte: die Data, die gegeben sein müssen, um eine Erkenntnis zu ermöglichen, die Bestimmung der Grenzen, innerhalb welcher die Lösung der philosophischen Probleme gelingen kann, die Einschränkung also, welche die Erkenntnis zu erfahren hat, um zu einer bestimmten und sichern zu werden, alles dies ist zugleich Beweggrund und Aufgabe des Kritizismus.

Die Beurteilung der Ergebnisse, durch die Fischer die Annahme der vollkommenen Ausbildung der Grundlagen der kritischen Philosophie schon in den Untersuchungen der vorkritischen Periode zu rechtfertigen sucht, hat uns von der Unhaltbarkeit seiner Hypothese überzeugt. Auch hat Kant selbst sich nirgends auf die früheren Schriften berufen, er wollte sogar verhindern, dass ältere Schriften von ihm als die von 1770 an neu herausgegeben werden; man sehe darüber den Brief an Tieftrunk, der eine solche Ausgabe beabsichtigte; er wenigstens hat also die Bekanntschaft mit den älteren Untersuchungen nicht vorausgesetzt.

Neben der eigenen Entwicklung Kants werden von Fischer die bestimmenden Einflüsse, welche diese Entwicklung von aussen her erfahren hat, keineswegs verkannt. Aber auch hierbei befindet sich Fischer auf einem Allmählichkeitsstandpunkte, den wir nicht zu teilen vermögen. Er erklärt, Kant habe nacheinander die Standpunkte von Wolff, Locke und Hume durchlebt, bevor er den eigenen gefunden habe. Demnach gliedert er die vorkritische Periode in die Zeit des Einflusses von Leibniz-Wolff (1740—1760) und die Zeit der Einwirkung der englischen Philosophie. Er zerlegt ferner diesen zweiten Teil der Periode in drei Stufen. Die Stufe des Uebergangs zur englischen Erfahrungsphilosophie werde durch drei Schriften beurkundet: die Spitzfindigkeit der syllogistischen Figuren, den Versuch, den Be-

* I. S. 350.

griff der negativen Grössen einzuführen und den Beweisgrund des Daseins Gottes. Die Stufe des Einflusses der Erfahrungsphilosophie soll durch die Preisschrift über die Evidenz der Metaphysik eröffnet, durch die Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen sowie das Programm der Vorlesungen vom Winter 1765—66 dargestellt werden. Die dritte Stufe zeige Kant, ausser unter dem Einfluss von Rousseau, in dem Aufsatze über die Krankheiten des Kopfes und der Notiz über einen Abenteurer (wohl weil in beiden Rousseaus Erwähnung geschieht) in Uebereinstimmung mit Hume in der Schrift: Träume eines Geistersehers.

Der Anklang an Hegels Geschichtsauffassung ist auch hier unverkennbar. Einen Standpunkt durchleben, heisst nach Hegel soviel als ihn absolvieren und in den nächst höheren „aufheben". So einfach, wie Hegel es sich konstruierte, ist jedoch das Schema der geschichtlichen Entwicklung nicht. In unserem Falle erstreckte sich der Einfluss Wolffs durch sämtliche Entwicklungsperioden Kants hindurch. Durch diese ursprüngliche und dauerndste Strömung wird selbst die Einwirkung des englischen Kritizismus wesentlich modifiziert.

Noch in der Kritik der reinen Vernunft hielt Kant, wie früher erwähnt worden ist, der dogmatischen Methode Wolffs, mit ihrer geschlossenen und gründlichen Beweisführung eine Lobrede und niemals hat er sich ganz dem Einflusse dieses strengen, begriffsgemässen, wenn auch öfters leeren und formalistischen Verfahrens entzogen. Er hat die rationalistische Form der deutschen Philosophie mit dem Geiste des englischen Kritizismus erfüllt und durchdrungen. Seine Philosophie resultierte, äusserlich betrachtet, aus Wolff und Hume. In Wahrheit ist sie freilich kein nur äusserlicher Kompromiss zwischen dem Rationalismus und dem Sensualismus der Erkenntnisprinzipien, vielmehr die lebendige und innige Verbindung dieser beiden entgegengesetzten Theorien des Wissens. In jeder Erkenntnis wirken Anschauung und Begriff, Sinne und Verstand zusammen. Dieses dauernde Verhältnis zum Rationalismus hat Fischer verkannt, wenn er den Entwicklungsgang Kants rein als die Zurücklegung von Stufen ansieht, als Wiederholung von früheren Standpunkten, bis der definitive, kritische erreicht war. Die wirkliche Bildungsgeschichte Kants war, wie alle Geschichte, eben so sehr vom Prinzip der Erhaltung als dem der Veränderung beherrscht. Man kann übrigens nicht sagen,

dass Fischer sein progressives Entwicklungsschema zu einförmig in Anwendung bringt; im Gegenteile muss gesagt werden, dass er Unterschiede setzt, wo laut dem urkundlichen Tatbestande keine anzutreffen sind. So zerlegt er die Schriftengruppe von 1762—1766 in drei Teile, den drei Stufen gemäss, die er von dem Einfluss der englischen Philosophie annimmt. Kant habe sich zuerst auf den Boden der englischen Naturphilosophie gestellt, von da sei er zur englischen Erfahrungsphilosophie übergegangen, von Newton zu Locke, und nachdem er eine zeitlang unter dem Einfluss Lockes gestanden habe, sei er zu Hume fortgeschritten. Wir bestreiten den von Fischer behaupteten Einfluss Lockes und ebenso auch die Trennung, die er zwischen so enge zusammengehörigen, gleichzeitig abgefassten Schriften vornimmt, wie es nachweisbar die Schriften über die Deutlichkeit der Grundsätze der Philosophie und den Beweisgrund des Daseins Gottes sind. Die Preisschrift über die Deutlichkeit usw. ist zwar erst 1764 erschienen, musste aber schon 1763 verfasst und der Berliner Akademie vorgelegt worden sein, in demselben Jahre, in welchem auch die Schrift vom Beweisgrund veröffentlicht worden war. Mag auch die Abfassungszeit der letzteren, weit umfangreicheren Abhandlung etwas früher (etwa 1762) anzusetzen sein, als die Entstehung der kurzen und „eilfertig" entworfenen Gelegenheitsschrift, so ist doch der Standpunkt beider Abhandlungen ununterscheidbar derselbe, was sich unwiderleglich daraus ergibt, dass aus der Abhandlung vom Beweisgrund eine einleitende Zusammenfassung der Ergebnisse in die Preisschrift aufgenommen wurde, und ebenso ein Auszug des Beweisganges für die Existenz Gottes, wie ihn die erstere Schrift führte.* Bei diesem offenkundigen Verhältnis beider Schriften ist es vollkommen unbegreiflich, warum Fischer eine Verschiedenheit des Standpunktes für jede derselben behauptet und die Abhandlung über den Beweisgrund in die Zeit des Ueberganges zu Locke, die Preisschrift in die Zeit des Einflusses der englischen Erfahrungsphilosophie versetzt. Die beiden gedachten kleinen Werke gehören mit der Schrift von den negativen Grössen einer und derselben Denkrichtung an und bilden eine untrennbare Gruppe.

* Vgl. Erste Betrachtung des Beweisgrundes (I, S. 170) und IV. Betracht. der Preisschrift § 1 (S. 106).

Sie sind nicht nur methodisch, sondern auch sachlich verbunden; sie bewegen sich nicht bloss in der nämlichen Gedankenform, sie behandeln sogar zum Teil dieselben Gegenstände und gebrauchen die gleichen Beispiele, ja öfters selbst die gleichen Worte. Wie die Schrift über den Beweisgrund den Begriff der Existenz als einfachen, unerweislichen Grundbegriff erklärt, so auch die Abhandlung der negativen Grössen die Begriffe der Realgründe. Die Differenz, die zwischen der Empfindung und dem Erkennen eines Unterschiedes besteht, und nach Kant den tierischen vom menschlichen Intellekte trennt, kehrt zum Teile mit denselben Worten wie die in der Schrift über die Spitzfindigkeit gebrauchten auch in der Preisschrift wieder. Ich bemerke noch, dass in die Preisschrift auch die Ergebnisse der Dissertation über die physische Monadologie vom Jahre 1756 eingegangen sind, wie das „Beispiel" auf S. 92 zeigt, obschon nach Fischer Kant in diesem Jahre noch unter dem Einfluss Wolffs gestanden haben soll, — zum Beweis, dass Kant seine Standpunkte nicht so kontinuierlich gewechselt, wie es sein Geschichtschreiber angenommen hat. Was Fischer zu seiner Trennung bewogen haben mag, scheint, abgesehen vom allgemeinen Geschichtsschema Hegels, das Missverständnis des Satzes gewesen zu sein: „Suchet durch sichere innere Erfahrung d. i. ein unmittelbares, augenscheinliches Bewusstsein diejenigen Merkmale auf, die gewiss im Begriffe von irgend einer allgemeinen Beschaffenheit liegen." Hier war also, wie es scheint, die Philosophie nicht bloss überhaupt auf Erfahrung, sondern auf innere, psychologische Erfahrung verwiesen, was man auf Lockes Einfluss deuten könnte. Von dieser Auslegung hätten indes schon die Worte: irgend einer Beschaffenheit, also allenfalls auch einer körperlichen, zurückbringen sollen, und noch mehr der Zusammenhang, in dem die Stelle steht. Nicht das Beispiel Lockes, sondern das Beispiel der Naturwissenschaft Newtons wird der Philosophie zur Befolgung empfohlen. Wie die Naturwissenschaft auf Grund sicherer Erfahrungen, allenfalls mit Hilfe der Geometrie, die Gesetze der Erscheinungen aufsucht, so soll die Philosophie ihrerseits von gesicherten Erfahrungen aus durch Analyse des Zusammengesetzten, das diese enthalten, zur Erkenntnis des Einfachen fortschreiten. Mathematik und Erfahrung bestimmen das Verfahren der Naturwissenschaft, Erfahrung und Analyse der Begriffe die Methode der Geisteswissen-

schaft. Ist dieses auch der Standpunkt der Erfahrungsphilosophie, so ist es doch nicht der Standpunkt der empirischen Psychologie, die Kant von allem Anfange an vielleicht zu gering geschätzt hat; rationelle Empirie überhaupt wird an Stelle der erfahrungsfreien, dafür aber auch von positiven Kenntnissen leeren Philosophie dieser als Heilmittel empfohlen. Statt hier eine Anlehnung an Locke zu sehen, die auch aus anderweitigen Gründen zu bezweifeln ist, erblicken wir vielmehr einen Keim der kritischen Methode. Die kritische Methode besteht in der prinzipiellen Trennung und faktischen Verbindung des ideellen Erkenntnisfaktors mit dem empirischen; in der Einsicht, dass rein formales Denken, aus dem die blosse Begriffsphilosophie bis dahin ihre Weisheit hervorgezaubert hatte, nur dadurch zum Erkennen wird, dass es seine Form und Funktion vermittels der mathematischen Vorstellung am Stoffe der Erfahrung betätige.

Den Stoff zu aller Erkenntnis liefert die Erfahrung; in ihr liegen die „Data" zu der an sich leeren Begriffsform. Daher erklärt Kant bald darauf jede Nachforschung für vergeblich „in Ansehung einer Frage, wozu die Data in einer anderen Welt, als in welcher wir empfinden, anzutreffen sind", daher erklärt er, die Grundkräfte, die Fundamentalverhältnisse der Kausalität müssen gegeben sein und dürfen nicht ersonnen werden, und stellt in diesem Sinne überhaupt gegebene Vorstellungen erdachten gegenüber. Auch in der Periode der kritischen Werke gilt ihm jede Erkenntnis für leer, die sich nicht auf ein „Datum" der Erfahrung beziehe, nur ist das Datum des apriorischen Wissens die tatsächliche Form der Anschauung, während der Stoff des übrigen Erkennens, wie in der vorkritischen Zeit, die gegebene Mannigfaltigkeit der Dinge und ihre besonderen, in der Erfahrung vorfindlichen Verhältnisse sind. Die prinzipielle Bedeutung des empirischen Faktors des Erkennens erfasst zu haben, darin liegt die Bedeutung der in der Preisschrift geforderten Methode. Zu dieser Einsicht wurde Kant durch die Analogie der Naturwissenschaft gebracht, nicht durch einen Einfluss Lockes, der ohnehin nur wenig zu bemerken ist. Will man nämlich unter Locke nicht etwa nur den Typus der Erfahrungsphilosophie verstehen, sondern die wirkliche, historische Persönlichkeit und ihr Werk über den menschlichen Verstand, so muss jede massgebende Einwirkung Lockes auf Kant bezweifelt werden.

Wir haben zu dem Jahre 1762 das bestimmt lautende Zeugnis Herders, wir haben aus dem Jahre 1765 das eigene Zeugnis Kants für seine Bekanntschaft mit Hume. Unter den Philosophen, die Kant, wie Herder berichtet, 1762 geprüft hat, befindet sich Hume; Locke dagegen wird von Herder mit Stillschweigen übergangen. In der „Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen im Winter 1765—1766" erwähnt Kant, wie früher angeführt wurde, Humes „Versuche in der praktischen Weltweisheit" neben jenen von Shaftesbury und Hutcheson. Ich sehe nicht, wie man daraus schliessen konnte, Kant habe in seiner vorkritischen Zeit nur die moralphilosophischen Schriften Humes gekannt; oder soll er sich vielleicht versagt haben, auch die erkenntniskritischen und vor allem die „Untersuchung" zu lesen, oder noch unvermögend gewesen sein, sie zu verstehen, da er sie ohne Zweifel gelesen hat? Ich vermute sogar, dass Kant schon bald nach dem Erscheinen der deutschen Uebertragung der Essays (1756) die erste Bekanntschaft mit Hume geschlossen habe, wenn ich auch kein Gewicht auf die briefliche Erwähnung Humes durch Hamann (27. Juli 1759) legen möchte.*

Von ganz anderer, ja entscheidender Bedeutung dagegen sind die Worte von Borowski: „In den Jahren, da ich zu Kants Schülern gehörte (gemeint sind die Jahre von 1755 ab), waren ihm Hutcheson und Hume, jener im Fache der Moral, dieser in seinen tiefen philosophischen Untersuchungen ausnehmend wert. Er empfahl diese beiden Schriftsteller uns zum sorgfältigsten Studium." Damit ist die schon an sich höchst unwahrscheinliche Meinung widerlegt, Kant habe in jener Zeit Hume erst als Moralphilosophen gekannt. Aber selbst wenn diese Zeugnisse fehlten, so würde die Abhandlung über die Einführung der negativen Grössen in die Philosophie allein den bereits 1763 stattgefundenen Einfluss Humes beweisen können. In dieser Abhandlung wird nämlich der Realgrund vom Idealgrund, die Ursache von dem logischen Grund gänzlich geschieden. Der Realgrund ist niemals ein logischer Grund. Es wird das Beispiel von dem Stoss eines Körpers auf einen in Ruhe befindlichen gebraucht und in der Weise Humes erläutert, die zweite, mit-

* Im erwähnten Briefe weist Hamann auf Hume „den attischen Philosophen" hin, dessen Glaubensprinzip er in durchaus missverständlicher Weise, in der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes Glaube, auslegt.

geteilte Bewegung sei etwas anderes als die Bewegung des anlaufenden Körpers. Da sich Kant nirgends die erste Entdeckung der völligen Verschiedenheit von Ursache und Grund zugeschrieben hat, so bleibt nichts übrig, als sie auf ihren wahren Urheber zurückzuführen, also zuzugeben, dass schon die Abhandlung von 1763 unter der Einwirkung Humes stehe. Die bekannte Formulierung des Humeschen Problems in der Einleitung in die Prolegomena: die Vernunft solle Rede und Antwort geben, mit welchem Rechte sie sich denkt, dass etwas so beschaffen ist, dass, wenn etwas gesetzt ist, dadurch auch etwas anderes notwendig gesetzt werden müsse, denn das sage der Begriff der Ursache, ist eine Wiederholung der in der Schrift „Träume eines Geistersehers" für das nämliche Problem gebrauchten Worte: sofern Etwas eine Ursache ist, so wird durch Etwas etwas anderes gesetzt; sie geht aber schon auf die Abhandlung über die negativen Grössen zurück, nur wird sie hier ausser auf die Realsetzung auch auf die Realentgegensetzung angewandt: man versuche, ob man erklären könne, „wie darum, weil etwas ist, etwas anderes aufgehoben werde". Mit wie verwandtem Geiste übrigens Kant die Lehre Humes erfasst haben muss, davon könnte als auffallender Beweis die Stelle der in Rede stehenden Abhandlung erscheinen: „Ich lasse mich auch durch die Wörter Ursache und Wirkung, Kraft und Handlung nicht abspeisen; denn wenn ich etwas schon als eine Ursache wovon ansehe, oder ihr den Begriff einer Kraft beilege, so habe ich in ihr schon die Beziehung des Realgrundes zur Folge gedacht und dann ist es leicht, die Position der Folgen nach der Regel der Identität einzusehen." Diese Bemerkung hat im „Treatise" ihre Parallele, einem Werke, das Kant vermutlich unbekannt war.* Möglich aber auch, dass die angeführten Worte Kants aus einer Reminiszenz an Crusius geflossen sind. In Crusius' „Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis" (Kap. VII, S. 470) lesen wir nämlich: dass der Satz, jeder Effekt setze eine Ursache voraus, sich leicht durch den Satz vom Widerspruch klar machen lässt, kommt

* Abhandl. über die menschl. Natur. „Noch leichter verfahren die, welche sagen, jede Wirkung müsse ihre Ursache haben, weil sie schon in dem Begriffe der Wirkung mit enthalten wäre. Jede Wirkung setzt freilich notwendigerweise eine Ursache voraus, da der Ausdruck Wirkung relativ ist, dessen Korrelat eben die Ursache ist. Aber dies beweist nicht, dass vor jedem Dinge eine Ursache vorhergehen müsse.

daher, „weil man unter einem Effekte etwas versteht, welches von einem anderen, das die Ursache heisset, hervorgebracht worden, und also in den Begriff des Effektes den Begriff der Ursache schon hineingenommen hat, welchen man daher freilich, so lange man jenen setzet, nicht verneinen kann, ohne sich selbst zu widersprechen".*

In der Schrift aus dem Jahre 1763 über „den einzig möglichen Beweisgrund" sind nach der Beobachtung von Tufts (the sources and developments of Kant's Teleology, Chicago 1892) Anführungen aus Humes „Untersuchung" zu finden. So stellt Tufts dem Satze Kants: „wir können nicht auf mehr oder grössere Eigenschaften in der Ursache schliessen, als wir gerade nötig finden, um den Grad und die Beschaffenheit der Wirkungen daraus zu verstehen" — die Worte Humes gegenüber: „wenn wir auf irgend eine bestimmte Ursache aus einer Wirkung schliessen, so müssen wir die eine zu der anderen in ein gerades Verhältnis setzen, und es kann nicht erlaubt sein, der Ursache mehr Eigenschaften zuzuschreiben, als solche, die zur Hervorbringung der Wirkung gerade nötig sind".

Die Annahme K. Fischers, Kant sei erst 1766 unter dem Einfluss Humes gestanden, ist daher nicht aufrecht zu erhalten — und noch weniger diejenige B. Erdmanns, der diesen Einfluss erst nach dem Jahre 1770 ansetzen will. Der Einfluss Humes wurde indessen für Kant nie zur Abhängigkeit von Hume. So besitzt die Abhandlung von 1763 ihr eigentümliches Verdienst darin, den Unterschied von Grund und Ursache am Unterschiede von Widerspruch und Wirklichkeitsgegensatz ersichtlich gemacht zu haben. Auch strebt sie bereits unverkennbar über Hume hinaus. Zum Schlusse deutet Kant seine eigene, obschon noch nicht die kritische Kausalitätslehre an; er erklärt, aus seinen Betrachtungen ergebe sich, dass die Beziehung

* Auch was Crusius über den Unterschied des Kausalsatzes von dem Satze des Widerspruchs weiter ausführt, verdient schon an sich betrachtet unser Interesse. „Gesetzt, es spräche jemand, das Ding A sei ohne Ursache entstanden. So sagte er hiermit zwar etwas ungereimtes, aber nichts widersprechendes. Denn er sagte, es sei in einem gewissen Augenblicke noch nicht gewesen, jetzt aber sei es. Hier ist kein Widerspruch. Denn er redet von unterschiedenen Zeitpunkten. Ferner sagt er, das Ding A sei, ein anderes von ihm unterschiedenes Ding B aber sei nicht. Hier ist abermals kein Widerspruch. Denn er redet von verschiedenen Dingen. Es folgt also so viel daraus, daß der Satz von der zureichenden Ursache, und mithin die Realität in den Begriffen der Ursache und Wirkung in unserem Verstande ursprünglich einen anderen Grund als der Satz des Widerspruches habe." U. a. O. 471 ff.

eines Realgrundes auf etwas, das dadurch gesetzt oder aufgehoben wird, gar nicht durch ein Urteil, sondern bloss durch einen Begriff könne ausgedrückt werden. Nur mit einem Teil der Lösung, welche Hume vom Kausalitätsprobleme gegeben hat, war Kant mit Hume einverstanden und blieb es auch in der Folge. Dass die besonderen Kausalitätsbegriffe elementare Begriffe der Erfahrung, gegebene nicht a priori erkennbare „Fundamentalverhältnisse" seien, und dass wir das Wie der Verursachung in keinem Falle einsehen, also nicht aus Begriffen demonstrieren können, — dies bildet die gemeinsame Ueberzeugung der vorkritischen wie der kritischen Periode.

Das Verhältnis Kants zu Hume wird von Fischer nicht richtig erfasst. Die erste Bekanntschaft mit Hume wird in eine zu späte Zeit versetzt und der Grad der Einwirkung Humes auf Kant überschätzt. Erst in der Schrift von 1766 erkennt Fischer diesen Einfluss Humes und zwar einen so mächtigen Einfluss, dass er Kant in den „Träumen eines Geistersehers" ganz auf dem „skeptischen" Standpunkte findet. Der Grund für diese Annahme, die mit Kants ausdrücklicher Erklärung in Widerspruch steht: er sei weit entfernt gewesen, Hume auch in Ansehung seiner Folgerungen Gehör zu geben, lag für Fischer in der Gleichsetzung von Erfahrungs- und Gewohnheitsbegriff. „Welchen Folgerungen hätte Kant nicht Gehör gegeben, so ruft er aus, wenn er doch mit Hume die Kausalität für einen Erfahrungs- oder Gewohnheitsbegriff hielt?" Allein diese Gleichsetzung ist falsch. Auch Locke hatte ja die Kausalität als Erfahrungsbegriff angesehen, ohne sie auf Gewohnheit zurückzuführen — und Hume führt nicht die Kausalität selbst, sondern die Notwendigkeit, die wir dieser Verhältnisvorstellung gleich einer begrifflich erkannten zuschreiben, auf Gewohnheit zurück. Das Gewohnheitsprinzip soll nicht erklären, dass Kausalität nur aus Erfahrung erkannt werde, es soll nur erklären, warum wir diesem Erfahrungsbegriff einen höheren Grad der Ueberzeugung oder des Glaubens verleihen. Die Gewohnheit ist selbst nach Hume ein besonderes, empirisches Kausalverhältnis, ein Fall unveränderlicher Aufeinanderfolge. Dieses Prinzip, weit entfernt, die Theorie der Kausalität bei Hume zu erschöpfen, ist nur unter der Voraussetzung der Theorie zu verstehen. Der Erklärung der Notwendigkeit, nicht der Kausalität,

aus der Gewohnheit hat nun Kant in der Tat niemals zugestimmt — auch in den Träumen eines Geistersehers nicht. Er sah in der Gewohnheit ein rein subjektives Prinzip und zog daraus die Folgerung, dass nach Hume die Kausalität überhaupt nur subjektiv sei, eine Folgerung, der er selbst niemals zugestimmt hat.

Mit Hume leitet Kant in der Schrift: die Träume eines Geistersehers die Kausalitätsvorstellungen aus der Zergliederung des Tatbestandes der Erfahrung ab. Durch Auflösung der verwickelten Erscheinungen werden die kausalen Grundverhältnisse erkannt, die also jederzeit aus der Erfahrung ermittelt werden müssen, während a priori nicht erkennbar ist: „wie Etwas könne eine Ursache sein", und es nicht weniger verständlich ist, dass mein Wille den Arm bewegt, als wenn er den Mond aufhalten könnte, „der Unterschied ist nur dieser, dass ich jenes erfahre, dieses aber niemals in meine Sinne gekommen ist". Man beachte nun, dass in dem Zusammenhange, worin diese Worte stehen, nur von den besondern Kausalitätsverhältnissen gehandelt wird, die allgemeine Verbindungsform der Kausalität dagegen gar nicht in Frage kommt. In bezug auf die besonderen Kausalitätsvorstellungen aber nehmen auch die kritischen Werke genau denselben Standpunkt ein. Auch ihnen gilt das eigentliche Wie der Verursachung für unerkennbar. Und in Uebereinstimmung mit der früheren Schrift verwehrt auch die Kritik wiederholt, Grundkräfte oder „Fundamentalverhältnisse" der Kausalität zu ersinnen, die also nicht die Korrelate der gegebenen Erscheinungsverhältnisse sind. Dass die besonderen Kausalverbindungen sämtlich zum Stoffe der Erfahrung gehören oder gegeben seien, lehrt die Kritik ebenfalls. Sie tadelt an Hume nur dies, dass er die Zufälligkeit, d. i. empirische Bedingtheit unserer Schlüsse nach dem Kausalitätsgesetze für die Zufälligkeit des Gesetzes selbst genommen habe. Zufälligkeit bildet hier den Gegensatz zur begrifflichen Notwendigkeit, es ist der Inbegriff des a posteriori im Gegensatz zum a priori. Also lehrt die Kritik in Uebereinstimmung mit Hume, dass die bestimmten Kausalverhältnisse nur a posteriori erkannt werden; sie behauptet im Unterschiede von Hume nur, dass die Kausalität überhaupt eine allgemeine, a priori erkennbare Erfahrungsanalogie sei, die Anwendung des Begriffsverhältnisses von Grund und Folge auf die allgemeine Sukzession der Erscheinungen.

Nach der Kritik wissen wir a priori nur, dass Veränderungen analog wie Grund und Folge verknüpft seien, dass also jeder Veränderung irgend eine andere vorangegangen sein muss; dieses Wissen bildet einen Teil der möglichen Erfahrung, es gehört zur Vorstellung eines Gegenstandes der Erscheinungen überhaupt; was aber einer Veränderung vorangegangen ist, wissen wir allein durch Erfahrung. Man übersehe nicht, dass Kant neben der Natur ihrer allgemeinen Form nach, der Natur als der möglichen Erfahrung, auch die Natur ihrem Gehalte nach kennt und anerkennt, und dass er zu diesem Gehalte alle besonderen Naturgesetze zählt und zählen musste. Zwar konstruierte er sogar die Materie aus zwei antagonistischen Kräften, die in verschiedenen Verhältnissen zur Distanz wirksam sein sollen, aber er hielt diese Kräfte der Attraktion und Repulsion für gegeben, und was er konstruierte, ist nur der Begriff der Materie, das was von ihr a priori, rein nach Verstandesgesetzen erkennbar ist, nicht ihr empirisches Wesen. Das Dasein im Raume, die Beweglichkeit, die Mitteilung von Bewegung sind auch nach ihm lauter empirische Prädikate der Materie. Was Kant in den Träumen eines Geistersehers von den besonderen Kausalitätsbegriffen lehrte, dass sie aus Erfahrung und nur aus Erfahrung abstammen, daran hält er fest auch in der Periode seiner kritischen Philosophie. Worin er aber in dieser Periode von Hume abweicht und womit er über ihn hinausgeht, ist seine Lehre von der allgemeinen Kausalitätsvorstellung als einer Form möglicher Erfahrung, als gehörig zum Begriff der Erfahrung, — ein Punkt, der in den Träumen eines Geistersehers gar nicht zur Behandlung gelangte. Uebrigens ist zu beachten, dass schon in der Dissertation vom Jahre 1770 dieser allgemeine Kausalitätsbegriff als reiner Verstandesbegriff auftritt und daneben der Satz aus der Schrift von 1766 wiederholt wird: man darf keine ursprüngliche Kraft als möglich annehmen, wenn sie nicht von der Erfahrung gegeben ist.

Die Schwierigkeiten, die dennoch das Verhältnis Kants zu Hume umgeben, sollen später erörtert werden. Sie nötigen uns, eine doppelte Periode, gleichsam eine doppelte Schicht dieses Verhältnisses anzunehmen: vor und nach dem Jahre 1770.

Diese Bemerkungen sollten uns dienen, die folgende Darstellung des Entwicklungsganges Kants vorzubereiten. Sie zeigten uns die

Wichtigkeit der Schulung in der Wolffischen Philosophie, welche dem Denken Kants jene rationalistische Richtung gab, die ihn befähigte, zwischen den Ansprüchen des Empirismus und des rationellen, begrifflichen Denkens in der Mathematik und Logik wahrhaft zu vermitteln. Niemals hat zwar diese Schulung Kant in blosser Schülerhaftigkeit gehalten; schon in der ersten philosophischen Schrift tritt er mit ganz beachtenswerter, kritischer Selbständigkeit der Schule gegenüber. Aber die Methode der Schule blieb doch von formal bestimmender Einwirkung auf seine Denkart. Ausser der Schule Wolffs haben wir von philosophischer Seite her nur einen einzigen, massgebenden äusseren Impuls kennen gelernt, den Anstoss, der von Hume ausging. Wir haben aber noch nicht einen der mächtigsten Einflüsse auf Kants Bildungsgang betrachtet, nämlich die gründliche Beschäftigung mit den Naturwissenschaften in ihren rationellen Teilen. Der Geist und die Methode der mathematischen Naturwissenschaften haben das Muster hergegeben zur Ausbildung der philosophischen Methode Kants. An Newton knüpfte Kant an in der ersten Schrift, in welcher der Methode der Philosophie Erwähnung geschieht, und nach der Analogie des experimentellen Verfahrens der Naturwissenschaft erläuterte er in der Vorrede zur Vernunftkritik das Wesen der kritischen Methode. In der Raumlehre ist Newton sein Vorgänger, wie es Hume in der Lehre von der Kausalität ist.

3. Kants philosophische Entwicklung bis zum Jahre 1770.

„Ich habe mir die Bahn schon vorgezeichnet, die ich halten will. Ich werde meinen Lauf antreten und nichts soll mich hindern, ihn fortzusetzen.“ — Diese zuversichtlichen Worte in Kants Erstlingsschrift: „Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte“ bedeuten noch keinen bestimmten Plan der künftigen Werke; wohl mögen sie uns im Rückblick auf die ganze nachfolgende Entwicklung des Philosophen wie eine Weissagung berühren, zunächst kommt in ihnen nur das „echte Vertrauen der Jugend in die eigenen Kräfte“ zum Ausdruck, das Vorgefühl einer grossen Bestimmung. An einer anderen Stelle der Schrift glauben wir wirklich schon den künftigen Kritiker der Metaphysik zu vernehmen: „Unsere Metaphysik, so lautet die Stelle, ist in der Tat nur an der Schwelle einer recht gründlichen Erkenntnis; Gott weiss,

wann man sie dieselbe wird überschreiten sehen". Auch der Grund, der für diese Rückständigkeit der Metaphysik namhaft gemacht wird, verdient unsere Beachtung. Kant sieht ihn in der „herrschenden Neigung derer, die die menschliche Erkenntnis zu erweitern suchen: sie wollten gern eine grosse Weltweisheit haben, allein, es wäre zu wünschen, dass es auch eine gründliche sein möchte". Wir denken dabei an das Wort aus dem Jahre 1763: „es ist noch lange die Zeit nicht, in der Metaphysik synthetisch zu verfahren", d. i. die menschliche Erkenntnis durch sie zu erweitern. Noch fehle der Metaphysik die Methode. Man müsse eine Methode haben, „vermittelst welcher man abnehmen kann, ob auch die Natur der Vordersätze alles in sich fasse, was in Ansehung der daraus geschlossenen Lehren erfordert wird". Seine ganze Abhandlung habe ihre Hauptquelle in dieser Methode, ja er unterstehe sich sogar zu behaupten, dass die Tyrannei der Irrtümer über den menschlichen Verstand, die zuweilen Jahrhunderte hindurch währte, von dem Mangel dieser Methode, oder einer anderen mit ihr verwandten hergerührt habe. So bedeutungsvoll kündigt sich schon in Kants Jugendschrift das Problem der Methode an. Und im Grunde weicht das in ihr empfohlene Verfahren nicht allzuviel von demjenigen ab, das Kant in der Zeit des Überganges zur kritischen Philosophie sich zur Maxime machte: aus der Natur einer jeden vorliegenden Untersuchung zu sehen, was man zuvor wissen muss, um die Auflösung einer besonderen Frage zu leisten und welcher Grad der Erkenntnis aus dem, was gegeben ist, bestimmt sei.

Auf den eigentlichen Gegenstand der Schrift, den Streit über das Maſs der Kraft, in den sich Kant nicht eben mit Glück einmengt, soll hier nicht eingegangen werden. Die Schrift wurde verfasst, als ihr Autor erst 22 Jahre alt und noch Student war, es ist daher unbillig, sie gleich dem Werke eines gereiften Geistes zu beurteilen. Lessing hat gegen sie das bekannte spöttische Epigramm gerichtet, wohl nur weil er den Wortwitz von der Schätzung der eigenen Kräfte nicht unterdrücken konnte. Dühring vollends behandelt sie, in der kritischen Geschichte der allgemeinen Prinzipien der Mechanik, in wegwerfendem Tone. Und doch hätte selbst die Einführung eines neuen Kräftemomentes, des Momentes, in welchem die Kraft lebendig wird, eine gerechtere Würdigung verdient, mindestens als Versuch,

eine ernstliche Schwierigkeit zu umgehen. Von Bedeutung für die Entwicklungsgeschichte Kants ist indess die Stellung seiner Schrift zu Leibniz. Kant, der Schüler Knutzens und von diesem in die Philosophie Newtons eingeführt, nimmt sich in ihr gegen Leibniz der Newton'schen Anziehungskräfte an. Er setzt, auch hierin Knutzen folgend, an die Stelle der prästabilierten Harmonie, die nur eine ideale Wechselwirkung, eine blosse Übereinstimmung bedeute, die reale Wechselwirkung der Elemente oder Substanzen. Auch der Raum und insbesondere seine dreifache Abmessung sei eine Folge des Gesetzes, nach welchem die Kräfte der Substanzen ineinander wirken, und nicht, wie Leibniz wollte, das blos abstrakte Verhältnis ihrer Koexistenz. Nur durch ihre Wirkung auf andere Substanzen nehme eine Substanz einen Raum ein. Sie schaffe sich einen Raum, indem sie ausser sich wirkt. Nicht ist sie erst an einem Orte und wirkt aus diesem heraus; sie hat einen Ort, weil und insofern sie aus sich heraus auf andere Dinge wirkt, und ist dort, wo sie wirkt. „Denn wenn wir den Begriff von demjenigen zergliedern, was wir den Ort nennen, so findet man, dass er die Wirkungen der Substanzen ineinander andeutet". Zehn Jahre später: in der Abhandlung über die physische Monadologie, aber auch in der Preisschrift vom Jahre 1762, kehrt ein Teil dieser Gedanken wieder, in der letzteren Schrift, um die Möglichkeit fernwirkender Kräfte zu erklären, und selbst noch in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft wirken sie fort, nachdem längst der Zirkel in der Ableitung des Raumes aus einem Wirkungsgesetz der materiellen Elemente erkannt war.* Es kann für den Erforscher der Geschichte der Philosophie kaum eine reizvollere Aufgabe geben, als den Gedanken von ihren ersten Keimen und Anlagen aus nachzugehen und die Stetigkeit ihrer Entwicklung zu zeigen. So hat die Bestreitung des Satzes des Crusius, der auch der Satz des common sense ist, alles, was existiert, müsse irgendwo sein, ihr Vorspiel, wenn auch ohne die spätere Begründung, in dem Ausspruche der Schrift über die Schätzung der lebendigen Kräfte: „es können Dinge wirklich existieren, dennoch

* Man vergleiche auch die Schlußworte (Anmerkung) in der Dissertation vom Jahre 1770 über den Ort der Seele: „Anima non propterea cum corpore est in commercio quia in certo ipsius loco detinetur, sed tribuitur ipsi locus, quia cum corpore quodam est in commercio."

aber nirgends in der Welt vorhanden sein.“ Und wenn die Kritik der reinen Vernunft ausser den Dingen, welche auf unsere Sinne wirken, noch Platz für mehrere und andere Dinge übrig lässt, auf welche unser sinnliches Anschauungsvermögen gar keine Beziehung haben mag, so findet sich eine Parallele dazu ebenfalls in Kants erster Schrift: „es ist im recht metaphysischen Verstande wahr, dass mehr als eine Welt existieren könne“. Gedanken dieser Art gehören zu dem ursprünglichen Besitze eines Philosophen; sie werden bei aller ihrer ferneren Abwandlung und Entwicklung nicht eigentlich vermehrt. Von der kühnen Konzeption endlich einer absoluten oder „höchsten“ Geometrie, wovon im Jugendwerke die Rede ist, und dem Verhältnis dieser Konzeption zu der kritischen Lehre von der Idealität des Raumes unserer Anschauung wird noch zu handeln sein.

Für die Geschichte Kants ist es von Bedeutung, dass die Reihe seiner Schriften von der Untersuchung einer Frage ausgeht, die dem Gebiete der exakten Wissenschaften angehört, wenn sie auch wie eine jede solche Frage in das Gebiet der Philosophie übergreift. Auch in der Folge blieb Kants Interesse in gleichem Maſse auf Wissenschaft und Philosophie gerichtet, und allein aus dieser Verbindung konnte die Reform der Philosophie hervorgehen.

Über die Hauptperioden, in welchen sich Kants Entwicklung zum Kritizismus vollzog, kann ein Zweifel nicht bestehen. Entscheidend für ihre Feststellung ist das Verhältnis Kants zur dogmatischen Metaphysik: die anfängliche Gebundenheit an diese, die allmähliche Loslösung bis zu dem endgültigen Bruche. Und hierüber besitzen wir noch Kants eigene Äusserung, die daher hier vorangestellt werden soll. „Ich habe von dieser Wissenschaft (der dogmatischen Metaphysik) nicht jederzeit so gedacht“, schreibt Kant im Rückblick auf seine Entwicklung und vom Standpunkte seiner kritischen Philosophie aus. „Ich habe anfänglich davon gelernt, was sich mir am meisten anpries. In einigen Stücken glaubte ich etwas Eigenes zu dem gemeinschaftlichen Schatze beitragen zu können, in anderen fand ich etwas zu verbessern; doch jederzeit in der Absicht, dogmatische Einsichten dadurch zu erweitern. Wenn man mit wirklichem Ernst, die Wahrheit zu finden, nachdenkt, so verschont man zuletzt seine eigenen Produkte nicht mehr. Man unterwirft, was man gelernt oder selbst gedacht hat, gänzlich der Kritik. Es dauerte

lange, dass ich auf solche Weise die ganze dogmatische Theorie dialektisch fand. Aber ich suchte etwas Gewisses, wenn nicht in Ansehung des Gegenstandes, doch der Natur und der Grenzen dieser Erkenntnisart. — Ich fand allmählig, dass viele von den Sätzen, die wir als objektiv ansahen, in der Tat subjektiv seien, d. i. die Konditionen enthalten, unter denen wir allein den Gegenstand einsehen oder begreifen. Allein dadurch wurde ich zwar vorsichtig, aber nicht unterrichtet. Denn da es doch wirklich Erkenntnisse a priori gibt, die nicht analytisch sind, sondern unsere Erkenntnis erweitern, so fehlte mir eine unter Regeln gebrachte Kritik der reinen Vernunft, vor allem aber ein Kanon derselben, denn ich glaubte noch immer die Methode zu finden, die dogmatische Erkenntnis durch reine Vernunft zu erweitern. Hierzu bedurfte ich nun der Einsicht, wie überhaupt eine Erkenntnis a priori möglich sei".*

Diese Erklärung Kants umspannt seine philosophische Entwicklung in allen ihren Phasen, einschliesslich der Fragestellung vom Jahre 1772, womit die Kritik der reinen Vernunft erst eigentlich beginnt. Auf eine Periode des Lernens und eines noch nicht erschütterten Vertrauens in das Verfahren der überlieferten Philosophie folgte eine Zeit, nicht zwar der Skepsis, aber doch einer skeptischen Prüfung, mit beständigem Ausblicke jedoch auf die Erreichung von Gewissheit und sei es auch nur in bezug auf die Natur und die Grenzen der metaphysischen Erkenntnisart. Auch die Entdeckung des Jahres 1769 von der wahren Beschaffenheit der sinnlichen Erkenntnis und den subjektiven Bedingungen der Anschauung und des Begreifens der Dinge brachte noch nicht den Abschluss so lange gehegter methodischer Bemühungen. Vielmehr führte sie unmittelbar nur zu einem neuen Versuche, die Erkenntnis durch reine Vernunft dogmatisch zu erweitern, dem Versuche in der Dissertation vom Jahre 1770. Mit dieser Dissertation war erst das halbe Werk getan, die andere bei weitem wichtigere und schwierigere Hälfte blieb noch zu schaffen, und in der Zeit von 1772 bis zur Vollendung der Kritik der reinen Vernunft wurde sie zustande gebracht.

Diese authentischen Umrisse des Entwicklungsganges Kants sind nun durch nähere Kennzeichnung der einzelnen Perioden auszufüllen.

---

* B. Erdmann, Reflexionen Kants z. Kr. d. r. V. No. 3.

Bis 1760 folgte Kant der Tradition der Wolffischen Schule, nicht zwar in ihren Lehren, die er vielmehr in einigen wesentlichen Punkten bestritt, in anderen zu verbessern trachtete, wohl aber in ihren Problemen und vor allem in ihrer Methode. Es ist die synthetische, dem Verfahren der Mathematik nachgebildete Methode in der Philosophie. Alle zugleich dogmatischen und rationalistischen Systeme seit Descartes und Spinoza haben sich ihrer bedient. Auch Kant gebrauchte sie in seiner ersten Zeit, der Zeit seiner Lehrjahre, namentlich in der Habilitationsschrift vom Jahre 1755: principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio. Doch überzeugt man sich leicht, dass er sich bei ihrer Anwendung frei hält von der scholastischen Pedanterie, mit welcher Wolff sie handhabte. Hatte er doch die Wolffische Art ihres Gebrauches schon in seiner Jugendschrift scharf zurückgewiesen. Diese Hindurchführung eines Satzes durch eine grosse Reihe von vorangehenden, sehr genau zerteilten und vervielfältigten Sätzen sei der Kriegslist einer Armee zu vergleichen, welche, um ihrem Feinde ein Blendwerk zu machen und ihre Schwäche zu verbergen, sich in viele Haufen sondert und ihre Flügel weit ausdehnt.

Der Rationalismus führt die notwendigen Wahrheiten auf den Satz des Widerspruchs zurück, als ihr alleiniges und oberstes Prinzip, gerade, als wüsste er nur von einem apagogischen, oder indirekten Beweise. Kant macht dagegen geltend, dass es entsprechend dem Unterschiede von Bejahung und Verneinung zwei oberste Prinzipien der Wahrheit gebe, den Satz: „was ist, ist“ für die Bejahungen, —: „was nicht ist, ist nicht“ für die Verneinungen. Beide Sätze sind nur der doppelte Ausdruck eines einzigen Prinzipes, und heissen zusammengenommen das Prinzip der Identität; ja der zweite geht durch doppelte Verneinung (: was nicht nicht ist, das ist) auf den ersten zurück. Und darum gebührt für die Ableitung der Wahrheiten dem Prinzipe der Identität der Vorrang vor dem Satze des Widerspruchs. Diese uns selbstverständlich erscheinende Bemerkung galt Kant für so wichtig, dass er sie noch 1779/80 in seinen Vorlesungen über Metaphysik wiederholte.

Der zweite Abschnitt der Schrift „über die ersten Grundlagen der metaphysischen Erkenntnis in neuer Verdeutlichung“ handelt von dem viel umstrittenen Satze des zureichenden Grundes. Kant

nennt ihn das Prinzip des bestimmenden Grundes, weil er mit Crusius in dem Ausdruck: zureichend eine Zweideutigkeit fand. Sorgfältig sucht er, auch hierin Crusius folgend, die sachliche Bedeutung des Prinzips von der logischen zu unterscheiden: den Grund der Wirklichkeit von dem Grunde der Wahrheit. Jener bringe seine Folge ihrem Dasein nach hervor: er bestimme die Folge „vorangehend"; dieser diene dazu, eine gegebene Folge zu erklären: das Begründete werde durch ihn „nachfolgend" bestimmt, d. i. als Konsequenz für das Erkennen dargetan. Diese Unterscheidung, die das Wesentliche von Kants frühester Kausalitätstheorie enthält, hat uns noch kurz zu beschäftigen. In Wolffs Erklärung: Grund sei das, woraus man erkennen könne, warum etwas vielmehr sei als nicht sei, sieht Kant den Zirkel in dem Wörtchen: warum. Der Begriff einer Causa sui erscheint ihm ungereimt und widersprechend; ebenso bestreitet er schon jetzt das ontologische Argument; der „einzig mögliche Beweisgrund" für das Dasein Gottes findet sich dagegen bereits deutlich ausgesprochen. Die Widerlegung des vermeintlichen Beweises des allgemeinen Kausalsatzes aus dem Satze des Widerspruchs bedeutet einen Anfang der Grenzbestimmung des Rationalismus. Auch das Antinomische in der Frage der Willensfreiheit wird schon bemerkt. Kant bringt es dadurch zum Ausdruck, dass er Verteidigung und Bestreitung der Freiheit in einem Dialoge vorführt und auf die beiden Unterredner verteilt. Er selbst entscheidet sich für den Determinismus und weiss den Schein einer Willkürfreiheit in gleichgültigen Dingen scharfsinnig aufzudecken. Unter den Folgesätzen aus dem Prinzip des bestimmenden Grundes erscheint, ohne Angabe der Quelle, der Satz Spinozas: von Dingen, die nichts miteinander gemein haben, kann keines die Ursache des anderen sein, und da Kant diesen Satz nebst seiner Voraussetung: in dem Begründeten kann nichts sein, was nicht zuvor in dem Grunde gewesen, in quantitativem Sinne versteht, gelangt er zu dem Grundsatze der Grössenunveränderlichkeit des Gegebenen, oder dem Prinzipe der Erhaltung: „quantitas realitatis absolutae in mundo naturaliter non mutatur, nec augescendo nec decrescendo". (Der einschränkende Zusatz naturaliter soll ein Zugeständnis an die Theologie sein.) Die scheinbaren Abweichungen von diesem Gesetze der Grössenübereinstimmung von Ursache und Wirkung bei der Entwicklung sehr

grosser Kräfte durch den Aufwand minimaler Ursachen werden von Kant ganz im Sinne der heutigen Wissenschaft als „Auslösungen" erklärt, und an dem Beispiele der Explosion des Schiesspulvers erläutert. Die elastischen Kräfte (die Spannkräfte) des Pulvers seien schon innerlich enthalten und bedürfen, um frei zu werden, nur der kleinen Erregung durch den Funken.

Schon in seiner ersten Periode, der Zeit seines „dogmatischen Schlummers", wahrte Kant den Hauptdogmen der Schule gegenüber die Selbständigkeit seines Denkens. So bekämpfte er bereits in der Habilitationsschrift das Prinzip „der Identität des Nichtzuunterscheidenden" mit der nämlichen Wendung, die er in der Kritik der reinen Vernunft, in dem Abschnitte: „Amphibolie der Reflexionsbegriffe" wiederholt: Dinge können in ihren inneren Merkmalen völlig übereinstimmen; sind sie dem Orte nach verschieden, so bleiben sie dennoch mehrere Dinge. Vor allem aber ist es der Hauptsatz der Leibnizischen Philosophie, gegen den er sich wendet, die Behauptung einer rein innerlichen Selbstentwicklung der einfachen Substanzen. Eine einfache und ganz allein sich selber überlassene Substanz müsste notwendig unveränderlich sein; nur im wirklichen Verkehr mit anderen Substanzen kann sie Veränderungen ihres Zustandes erfahren. Dies gelte auch von den in den inneren Sinn fallenden seelischen Vorgängen, auch diese lassen sich nicht aus der Natur der Seele allein und ohne deren Verbindung mit anderen Dingen verstehen. Zum ersten Male, rühmt Kant, werde damit die wirkliche Existenz der Körper, die bisher von einer „gesunderen" Philosophie dem Idealismus gegenüber nur wahrscheinlich gemacht werden konnte, zu völliger Gewissheit erhoben. Die Ähnlichkeit dieser Argumentation mit der „Widerlegung des Idealismus" in der Kritik der reinen Vernunft fällt ebenso auf, wie der Unterschied ihrer ersten dogmatischen von der späteren kritischen Form. Um zwischen den endlichen Substanzen in der Welt Verbindungen zu stiften, reiche die blosse Gleichzeitigkeit ihres Daseins nicht aus; es werde dazu überdies noch die Gemeinschaft ihres Ursprungs erfordert und daraus lasse sich erst ihre gegenseitig entsprechende Abhängigkeit begreifen. Denn eine Substanz könne nur dann in irgend einem Verkehr mit anderen Dingen stehen, wenn sie entweder selbst die Ursache dieser Dinge ist, oder mit ihnen zusammen aus einer und

derselben Ursache hervorgeht, und da von endlichen Dingen das erste ausgeschlossen ist, so bleibe nur das zweite für sie übrig. Auf dieses Prinzip der Wechselwirkung oder „Koexistenz" der Dinge in Folge ihres gemeinschaftlichen Ursprungs legt Kant grosses Gewicht; was er aber zur Erläuterung seines Prinzipes anführt, ist viel wahrscheinlicher dessen Quelle gewesen: die Newtonsche Anziehung werde durch eben dieselbe Verknüpfung bewirkt, mit welcher die Substanzen den Raum bestimmen, und scheine somit das ursprünglichste, der Materie auferlegte Gesetz zu sein. Ort und Lage und der durch sie erzeugte Raum werden noch, wie in der Schrift von der Schätzung der Kräfte, als Folgen der Wechselwirkung der Substanzen betrachtet. Dass Ort und Lage den Raum vielmehr voraussetzen als erzeugen und die Erfahrung von Wechselwirkung nur in den Vorstellungen von Raum und Zeit möglich ist, gehört zu den grundlegenden Einsichten erst der kritischen Epoche. Sie erst verwandelte ein ursprünglich metaphysisches Prinzip der Dinge selbst in einen Grundsatz der Erfahrung der Dinge, und das Zwischenglied für diese Umwandlung bildete Newton's Begriff vom absoluten Raume. Statt blosser Übereinstimmung lehrte sonach Kant in seiner Habilitationsschrift wirkliche Gemeinschaft der Dinge, statt blossen Consenses reale Dependenz. So hält seine Lehre die Mitte zwischen den Systemen der prästabilierten Harmonie und des Occasionalismus. Sie behält von dem ersten die allgemeine Harmonie bei und verneint die praestabilierte, mit dem zweiten teilt sie die Annahme einer wahren Einwirkung der Dinge aufeinander, erklärt sie aber statt nach Malebranches System der „gelegentlichen Ursachen", aus dem einen und unteilbaren schöpferischen Akte, der die Dinge in's Dasein bringt und in wechselseitig sich entsprechenden Beziehungen erhält. Doch musste Kant noch 1770 zugeben, dass seine Ansicht derjenigen von Malebranche sehr nahe komme; dass sie noch viel näher der Grundanschauung Spinozas kommt, ja sich mit dieser deckt, wollte er sich nicht eingestehen.

So lassen sich manche in der Habilitationsschrift angesponnene Gedanken weit in die kritische Zeit hineinverfolgen; zwar gewinnen sie in dem neuen Zusammenhang, in den sie eingehen, einen neuen Sinn, werden aber damit nicht völlig aufgegeben.

Mit dem Einfluss Wolffs und seiner Schule kreuzte sich bei Kant

von allem Anfang derjenige Newtons. Aus diesem zweiten Einfluss, der bald weitertreiben sollte, ist die andere Hauptschrift aus dieser Zeit: die Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels hervorgegangen. Sie erschien einen Monat vor der Habilitationsschrift, ist aber als Ergebnis weiter zurückliegender Studien zu betrachten. In einem kleinen Aufsatz von 1754 (über die Frage: ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Axe einige Veränderungen erlitten habe) wird ihre Veröffentlichung als nahe bevorstehend angekündigt. Den Anlass zu einem ihrer Grundgedanken; der Auffassung der Fixsternwelt als eines Systemes ähnlich dem Sonnensysteme gab, wie Kant in der Vorrede berichtet, ein Auszug aus Wright's neuer Theorie des Himmels in den „Hamburgischen freien Urteilen" von 1751.

„Das Systematische, welches die grossen Glieder der Schöpfung in dem ganzen Umfange der Unendlichkeit verbindet, zu entdecken, die Bildung der Weltkörper selber und den Ursprung ihrer Bewegungen aus dem ersten Zustande der Natur durch mechanische Gesetze herzuleiten": diese doppelte Aufgabe in einheitlicher Verbindung ist der Vorwurf der Schrift, die schon als der erste ausführliche Versuch einer Kosmogonie nach Newton'schen Prinzipien einen dauernden Platz in der Geschichte der physischen Astronomie behauptet. Ein Teil der in ihr entwickelten Ansichten wurde überdies noch zu Lebzeiten Kants durch die Beobachtungen von Herschel bestätigt: so die Vorstellung von der Form der Milchstrasse, die Auffassung der Nebelflecke als ferner Sternhaufen und die Vermutung, dass es über den Saturn hinaus noch Planeten gebe; freilich nicht ebenso auch der Grund für diese Vermutung: die zunehmende Excentrizität der Bahnen vom Saturn bis zu den Kometen. Mit der Hypothese eines ursprünglich dunstförmigen, in die Elemente aufgelösten Zustandes der Materie, aus welcher das Sonnensystem besteht, der berühmten Nebelhypothese, ist Kant Laplace vorangegangen, wenn er auch in Exaktheit bei der näheren Ausführung seiner Hypothese hinter Laplace zurücksteht. Um seine Schrift billig zu beurteilen, darf man übrigens nicht vergessen, dass Kant in ihr populär sein wollte. Er verzichtet auf „geometrische Schärfe und mathematische Unfehlbarkeit" und überlässt sich dafür Analogieschlüssen. Manches aber, was uns heute am meisten befremdet, so die Träumerei

über die Bewohner der verschiedenen Planeten und ihre zunehmende Vollkommenheit im Verhältnisse des Abstandes ihrer Wohnstätten von der Sonne gehörte zum Inventar derartiger populär-astronomischer Darstellungen. In den kosmologischen Briefen von Lambert, der doch Mathematiker war, sind die Spekulationen über den nämlichen Gegenstand noch um vieles phantastischer geraten. — Nach Lambert wohnen die vollkommensten Geschöpfe auf den Kometen.

Die Naturgeschichte des Himmels verliert nichts von ihrer philosophischen Bedeutung, wenn man sich ihre wissenschaftlichen Mängel eingesteht. Noch Newton hielt den „Finger Gottes" nötig, um die Maschine der Welt von Zeit zu Zeit wieder richtig zu stellen. Kant verwirft die Annahme willkürlicher Eingriffe des Schöpfers in sein Werk; der Gottesbegriff schliesst sich bei ihm mit dem Naturbegriff zur Einheit zusammen: „Es ist ein Gott, eben deswegen, weil die Natur auch selbst im Chaos nicht anders als regelmässig und ordentlich verfahren kann". Die Anschauungsweise dieses Satzes liegt weit ab von dem üblichen Verfahren der Physikotheologen, sich auf die „unmittelbare Hand Gottes" zu berufen, so oft sie mit ihrem Wissen zu Ende sind, und nach Absichten auszuspähen in der Einrichtung der Natur zum Nutzen des Menschen. Weil für Kant die Zweckmässigkeit in der Natur aufgehört hatte, nur ein Argument der rationalen Theologie zu sein, wurde sie ihm zum Probleme der Wissenschaft des Organischen. Von der Naturgeschichte des Himmels führt eine ununterbrochene Linie über die Schrift von dem „einzig möglichen Beweisgrund" und ihre „Regeln der verbesserten Methode der Physikotheologie" zu der Kritik der teleologischen Urteilskraft: dies die Stellung der erstgenannten Schrift in der Entwicklungsgeschichte Kants. Schon in ihr findet sich dem Sinne nach, ja in beinahe buchstäblicher Übereinstimmung das Wort: es sei ungereimt, zu hoffen, dass noch dereinst ein Newton auferstehen werde, der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach mechanischen Naturgesetzen begreiflich machen werde. Man kann, so hiess es früher, ohne Vermessenheit sagen: „gebt mir Materie, ich will euch eine Welt daraus bauen!", aber man ist nicht imstande, in gleicher Weise auch zu sagen: „gebt mir Materie und ich will euch zeigen, wie eine Raupe erzeugt werden könne". Eher werde

die Bildung sämtlicher Himmelskörper eingesehen, als die Erzeugung eines Krautes aus mechanischen Gründen vollständig erklärt werden. Die Biologie seit Kants Zeiten, mit Einschluss der Abstammungslehre, hat nicht vermocht, diese der Erklärung aus mechanischen Ursachen gesetzte Grenze wirklich aufzuheben; durch blosse Machtsprüche a priori aber, und gehen sie selbst von Naturforschern aus, lässt sie sich nicht wegdekretieren.

Wer der inneren Geschichte der Gedanken nachforscht und weiss, dass ihr Werden ein Ringen ist, das durch Gegensätze führt, wird schon in der Naturgeschichte des Himmels ein Motiv zu Kants späterer Lehre von Raum und Zeit entdecken können. Zu dieser Lehre hat nachweislich die Antinomie zwischen der Behauptung der Unendlichkeit der Welt und der Gegenbehauptung ihrer Endlichkeit den hauptsächlichen wie auch den ersten Impuls gegeben. Wohl war Kant, als er die Naturgeschichte des Himmels verfasste, noch weit davon entfernt, in dem kosmologischen Problem der Unendlichkeit eine Antinomie zu sehen. Er erklärt sich für die räumliche Unendlichkeit der Welt in Worten, die an Bruno erinnern. „Man kommt der Unendlichkeit der Schöpferkraft Gottes nicht näher, wenn man den Raum ihrer Offenbarung in einer Sphäre, mit dem Radius der Milchstrasse beschrieben, einschliesst, als wenn man ihn in eine Kugel beschränken will, die einen Zoll im Durchmesser hat. Alles, was endlich ist, was Schranken und ein bestimmtes Verhältnis zur Einheit hat, ist von dem Unendlichen gleichweit entfernt. Nun wäre es ungereimt, die Gottheit mit einem unendlichen kleinen Teil ihres schöpferischen Vermögens in Wirksamkeit zu setzen und ihre unendliche Kraft, den Schatz einer wahren Unermesslichkeit von Naturen und Welten, untätig und in einem ewigen Mangel der Ausübung zu denken. Das Feld der Offenbarung göttlicher Eigenschaften ist ebenso unendlich, als diese selber es sind.“ Dagegen soll die Welt ihrem zeitlichen Dasein nach in der Vergangenheit begrenzt sein, und unbegrenzt nur in der Richtung der Zukunft. „Die Schöpfung ist niemals vollendet. Sie hat zwar einmal angefangen, aber sie wird niemals aufhören.“ Und doch muss in Kants Denken die Betrachtung kosmischer Räume und Zeiten eine Vorstufe gebildet haben zu der nachmaligen Lehre der Idealität von Raum und Zeit, sofern jene Betrachtung am unmittelbarsten geeignet ist, das

Antinomische in der Frage nach der räumlichen und zeitlichen Grösse des Universums ersichtlich zu machen. So ist Kant früher im Geiste in den Weltraum eingedrungen, um Systeme ohne Zahl und Grenzen darin zu erschauen, ehe er die Bedingtheit der Sinnenwelt durch die Formen oder Gesetze unserer Anschauung entdeckte.

Bis 1762 behaupten in der schriftstellerischen Tätigkeit Kants die naturwissenschaftlichen Arbeiten, zu denen wir auch die Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte zählen müssen, das Übergewicht über die philosophischen. Jene sind wie der Zeit, so auch der Zahl nach die ersten, diese beschränken sich auf die Habilitationsschrift von 1755 und einen kleinen, wenig bedeutenden Aufsatz von 1759 über den Optimismus; und man hätte bis dahin zweifeln können, ob man in Kant mehr einen künftigen Naturforscher oder Philosophen sehen sollte. Indess bestand zu Kants Zeiten der Gegensatz zwischen Philosophie und Naturwissenschaft noch nicht, den zum Nachteil beider erst eine spätere Epoche schaffen sollte. Und so kam es, dass Kant der letzte unter den deutschen Philosophen geblieben ist, der sich noch persönlich an der Naturforschung beteiligt hat. Doch wurde seine Bedeutung in der Geschichte der Naturwissenschaften verhältnismässig spät gewürdigt: zuerst im allgemeinen von Helmholtz mit der Bemerkung, Kant habe in Beziehung auf die Naturwissenschaften mit den Naturforschern auf genau denselben Grundlagen gestanden, dann, auf die Einzelheiten eingehend, nach dem Vorgange Reuschles, von Zöllner in dem Buche über die Natur der Kometen, 1872. Zöllner gelangte zum Schlusse, dass Konzeptionen, auf denen exakte Forscher der Gegenwart das stolze Gebäude ihres wissenschaften Ruhmes erbaut haben, in bewunderungswürdiger Übereinstimmung schon bei Kant angetroffen werden, und die neusten Herausgeber der naturwissenschaftlichen Arbeiten Kants (in der Akademieausgabe der Werke) bestätigen im wesentlichen dieses Urteil. Nur G. Gerland, in den Vorlesungen über Kants geographische und anthropologische Arbeiten, schränkt es ein. Insbesondere das Lob, das die „neuen Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde“ gefunden hat, erscheint nach Gerland nicht gerechtfertigt. Zwar hat Kant unabhängig von Hadley, den er zur Zeit seines Aufsatzes nicht kannte, das Drehungsgesetz der Winde ausgesprochen, doch sei seine Darlegung

des Gesetzes weniger präzis als diejenige Hadleys und überdies nicht frei von sachlichen Unsicherheiten. Dagegen hat auch Gerland als glücklichen Gedanken Kants hervorgehoben, dass die Axendrehung der Erde durch die entgegengesetzt gerichtete Bewegung der Flutwelle eine allmählige Verlangsamung erleiden muss. Diese von Kant entdeckte Ursache der Veränderung der Erdrotation, wurde, was nicht allgemein bekannt zu sein scheint, zuerst von J. Robert Mayer wieder aufgefunden und in den Beiträgen zur Dynamik des Himmels 1848 mit der diesem Forscher eigenen Klarheit erörtert. Die drei Abhandlungen über das Erdbeben endlich, die Kant anlässlich der Katastrophe von Lissabon verfasste, nennt Gerland die erste wissenschaftliche Behandlung eines Erdbebens, welche die Literatur über diesen Gegenstand aufzuweisen hat. Noch wichtiger vielleicht als die Beiträge Kants zur physischen Geographie, zur Meteorologie und Geologie sind seine Verdienste um die Methode der Wissenschaft der organischen Natur. Gehören auch die davon handelnden Arbeiten einer späteren Periode an, als der, die uns gegenwärtig beschäftigt, so soll ihre Bedeutung doch schon hier im Zusammenhange mit Kants naturwissenschaftlichen Leistungen betrachtet werden. Man braucht Kant noch nicht für einen Vorgänger Darwins auszugeben, was heute sogar bei vielen nicht mehr als Ruhmestitel gelten würde, um die Übereinstimmung seiner Ideen über Abstammung und Vererbung mit den methodisch fruchtbarsten Gedanken der modernen Entwicklungslehre zu sehen. In der Abhandlung von den verschiedenen Rassen der Menschen (1775) unterscheidet Kant die „Natureinteilung" der Lebewesen in Gattungen und Arten von ihrer „Schuleinteilung". Diese geht auf Klassen und ordnet sie nach Ähnlichkeiten, sie liefert daher nur ein System für das Gedächtnis; jene dagegen geht auf Stämme, sie teilt die Tiere (und Pflanzen) nach Verwandtschaften ein, in Ansehung ihrer Erzeugung, und verschafft ein Natursystem für den Verstand. Die erstere hat nur zur Absicht, die Geschöpfe unter Titel zu bringen, die zweite bringt sie unter Gesetze. Was heisst dies aber anders als: alle echte Klassifikation ist eine genealogische und gemeinsame Abstammung ihr unsichtbares Band. Genau in diesem Sinne stellt Kant den Begriff einer Naturgeschichte dem einer bloss klassifizierenden Naturbeschreibung gegenüber und bemerkt: „die Naturgeschichte würde uns die Veränderung

der Erdgestalt lehren, ingleichen die der Erdgeschöpfe, die sie durch Wanderung erlitten haben und ihre daraus entsprungenen Abartungen von dem Urbilde der Stammgattung". Sie würde vermutlich eine grosse Menge scheinbar verschiedener Arten zu Rassen derselben Art machen und das jetzt so weitläufige Schulsystem der Naturbeschreibung zu einem physischen System vereinfachen. Weil es in der Natur der Organismen liege, dem Boden in langen Zeugungen anzuarten, so folgerte Kant, dass wir nirgends mehr in der Welt die ursprüngliche menschliche Gestalt antreffen. Als Ursache ihrer Umwandlung nahm er einen Einfluss der klimatischen Verhältnisse auf das Zeugungssystem an und erklärte, wenn die Natur ungestört viele Zeugungen hindurch wirken kann, so bringe sie jederzeit einen dauernden Schlag hervor. Die Unterschiede zwischen Varietäten, Spielarten und Rassen erschienen ihm als fliessende und selbst die Grenze zwischen Art und Abart galt ihm nicht für unübersteiglich. Unter Verwerfung einer Mehrheit von Lokalschöpfungen entscheidet er: eine Tiergattung, die eine gemeinsame Abstammung hat, enthält nicht mehr verschiedene Arten unter sich, sondern nur noch erbliche Abarten. Das Gewicht, das Kant bei Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse auf die Erhaltung erworbener Charaktere legt, die Kritik ferner, die er an dem gewöhnlichen Zweckbegriff vornimmt, zeigen die nahe Verwandtschaft seiner Ansichten von der organischen Natur mit Grundanschauungen unserer heutigen Abstammungs- und Entwicklungslehre. Schon zu Beginn seiner Laufbahn hatte er sich von der missbräuchlichen Anwendung des Zweckbegriffes, welche die Natur vermenschlicht und die Forschung beschränkt, frei gemacht und 1763 spottet er über die „aufgeklärte Absichtlichkeit, womit physisch-theologische Verfasser die Natur heimsuchen, als ob die Laufrinnen der Flüsse eigens von Gott ausgehöhlt wären". Wie nahe er schliesslich, in der Zeit seiner kritischen Philosophie, der Abstammungslehre kam und sich nur noch durch das Festhalten am Dogma der Unveränderlichkeit jeder wahren Spezies hindern liess, den letzten Schritt zu tun, verraten nicht wenige, hierher gehörige Aussprüche in der Kritik der teleologischen Urteilskraft. „Die Übereinkunft so vieler Tiergattungen in einem gewissen gemeinsamen Schema, so heisst es hier u. a., lässt einen obgleich schwachen Strahl von Hoffnung ins Gemüt fallen,

dass hier wohl etwas nach dem Prinzip des Mechanismus der Natur, ohne das es ohnedies keine Naturwissenschaft geben kann, auszurichten sein möchte. Diese Analogie der Formen verstärkt die Vermutung einer wirklichen Verwandtschaft derselben in der Erzeugung von einer gemeinschaftlichen Urmutter durch die stufenweise Annäherung einer Tiergattung zur anderen, von dem Menschen an bis zum Polyp und endlich zu der niedrigsten uns merklichen Stufe der Natur, zur rohen Materie, aus welcher und ihren Kräften nach mechanischen Gesetzen, gleich denen, danach sie in Kristallerzeugungen wirkt, die ganze Technik der Natur, die uns in organisierten Wesen so unbegreiflich ist, dass wir uns dazu ein anderes Prinzip zu denken genötigt glauben, abzustammen scheint." Hier stehe es nun dem „Archäologen der Natur" frei, ein „gewagtes Abenteuer der Vernunft" zu bestehen und jene grosse Familie von Geschöpfen „aus dem ihm bekannten, oder von ihm gemutmassten Mechanismus der Natur" entspringen zu lassen. „Er kann den Mutterschooss der Erde anfänglich Geschöpfe von minder zweckmässiger Form, diese wieder andere, welche angemessener ihrem Zeugungsplatze und ihrem Verhältnisse untereinander sich ausbildeten, gebären lassen." Doch müsse er auch dann noch, „jener allgemeinen Mutter eine auf alle diese Geschöpfe zweckmässige Organisation beilegen, widrigenfalls die Zweckform der Produkte des Tier- und Pflanzenreiches ihrer Möglichkeit nach nicht zu denken ist. — Selbst was die Veränderung betrifft, der gewisse Individuen der organisierten Gattungen zufälligerweise unterworfen werden, wenn man findet, dass ihr so abgeänderter Charakter erblich und in die Zeugungskraft aufgenommen wird, so kann sie füglich nicht anders als die gelegentliche Entwicklung einer in der Spezies ursprünglich vorhandenen zweckmässigen Anlage zur Selbsterhaltung der Art beurteilt werden. Denn wenn man von diesem Prinzip abgeht, so kann man mit Sicherheit nicht wissen, ob nicht mehrere Stücke der jetzt an einer Spezies anzutreffenden Form ebenso zufälligen, zwecklosen Ursprungs sein möchten." — Ein Kommentar zu diesem letzten Satze erscheint überflüssig. Zu deutlich zeigt er durch sich selbst, dass nur der Glaube an die Ursprünglichkeit jeder „echten" Spezies Kant davon abbrachte, die von ihm so klar dargelegte Abstammungslehre zu verallgemeinern. Nur eine Bemerkung kann ich nicht unter-

drücken. Wie kann man nur immer wieder behaupten, Kant sei durch die Entwicklungslehre widerlegt, da er doch selbst einer der ersten Lehrer der Entwicklung ist!

Kants naturwissenschaftliche Schulung ist als Vorbedingung seiner kritischen Philosophie zu betrachten, so dass man sagen kann, die Naturwissenschaft habe in seiner Person an der Reform der Philosophie mitgeschaffen. Sie gab ihm das Beispiel eines sicheren und beständig fortschreitenden Wissens und liess ihn den Gegensatz dazu, den Zustand der überlieferten Philosophie und die zerstörende Uneinigkeit der Philosophen auf das stärkste empfinden. Sie lieferte ihm, was noch mehr bedeuten will, mit ihrer Methode das Muster für sein eigenes Verfahren — noch in dem kritischen Hauptwerke. Und eben mit dem Versuche, die Methode Newtons auf die Philosophie zu übertragen, beginnt in seiner Entwicklung eine neue Epoche.

Man ist gewohnt, diese Epoche, die Zeit der 60 er Jahre, als die des Empirismus zu bezeichnen. Und richtig ist, dass sich Kant während ihres Verlaufes von der Metaphysik der Schule immer weiter entfernt, um sich in demselben Masse der Erfahrungsphilosophie zu nähern, deren Standpunkt er gegen das Ende der Zeit einnimmt. Allein, Kant entfernte sich von der Metaphysik nur, um die Metaphysik zu suchen, und das Prinzip des Empirismus, „der Grundsatz Humes, den Gebrauch der Vernunft nicht über das Feld aller möglichen Erfahrung dogmatisch hinauszutreiben", ist auch in die kritische Philosophie eingegangen, als einer ihrer wesentlichen Bestandteile. Wohl spricht Kant im Jahre 1763 von dem bodenlosen Abgrund der Metaphysik, nachdem er bereits 1758 über diejenigen gespottet hatte, die gewohnt sind, alle Gedanken als Spreu zu verwerfen, die nicht auf der Zwangsmühle des Wolffischen, oder eines anderen berühmten Lehrgebäudes aufgeschüttet werden. Er gebraucht mit Locke das Bild vom Ozean: „ein finsterer Ozean ohne Ufer und Leuchttürme" schien ihm die Metaphysik zu sein. Die philosophischen Erkenntnisse, schreibt er Ende 1762 noch eindrucksvoller, sind wie die Meteore, deren Glanz nichts für ihre Dauer verspricht, sie verschwinden, aber die Mathematik bleibt. Aber er will die Sache der Metaphysik dennoch nicht preisgeben. „Die Metaphysik ist ohne Zweifel die schwerste unter allen menschlichen Ein-

sichten, allein es ist noch niemals eine geschrieben worden. Das heisst nicht: es wird auch niemals eine geschrieben werden, es heisst nur, wie eine weitere Erklärung lautet: „es ist noch lange die Zeit nicht, in der Metaphysik synthetisch zu verfahren". Selbst in der Schrift von 1766: Träume eines Geistersehers, der am meisten empiristischen unter den vorkritischen Schriften, worin der Bruch mit der Schulmetaphysik vollzogen erscheint und dieser der Abschiedsbrief geschrieben wird, ist noch Kants nie erloschene Neigung zur Metaphysik deutlich durchzufühlen. Sagt doch hier Kant von sich selbst: er habe das Schicksal, in die Metaphysik verliebt zu sein; obgleich er sich, wie er scherzend hinzufügt, nur selten einiger Gunstbezeugungen von ihr rühmen könne. Dieser persönliche Grundton des geistvollen kleinen Werkes bildet einen reizenden Gegensatz zu dem offenkundigen Tone des Scherzes und der Satire, in welchem die Träume des Geistersehers Swedenborg durch Träume der Metaphysik erläutert und beide dadurch persifliert werden. Nicht anders fasst Kant selbst den Doppelsinn der Schrift auf. Er habe, erklärt er in einem Briefe an Mendelssohn, 8. April 1766, zuerst über sich selbst gespottet, wobei er ganz aufrichtig verfahren sei, da er wirklich sowohl was die Erzählung (Swedenborgs) anlangt, eine kleine Anhänglichkeit an Geschichten dieser Art nähre, als auch, was ihre Vernunftgründe betrifft, einige Vermutung von deren Richtigkeit. Kuno Fischer muss diese Stelle übersehen haben; denn er nimmt die Schrift für pure Persiflage und hält den Standpunkt, den Kant in ihr vertrete, für skeptisch. Noch in den Vorlesungen über Metaphysik, die etwa in das Semester 1778/79 fallen und von Pölitz herausgegeben wurden, erklärt Kant „den Gedanken des Swedenborg vom Geisterreiche" für „sehr erhaben"; er verbindet ihn mit seiner eigenen, inzwischen gemachten Unterscheidung zwischen der Sinnen- und der Verstandeswelt, dem mundus sensibilis und intelligibilis; nur unsere sinnliche Anschauungsform, meint er, mag das Hindernis sein, die schon jetzt stattfindende Gemeinschaft mit den Geistern zu sehen. Und verwandte Anschauungen finden sich sogar noch in der Kritik der reinen Vernunft, in dem Abschnitt über die Paralogismen: die Trennung der Seele vom Körper bestehe in der Verwandlung der sinnlichen Anschauung in eine intellektuelle oder geistige; das Leben der Seele beruhe nicht auf der Zufälligkeit der Zeugung des tierischen

Lebens, es habe schon vor diesem Leben gedauert u. a. mehr. Auch der angeführte Brief an Mendelssohn berührt die Frage: ob Geburt, im metaphysischen Verstande, Leben und Tod etwas seien, was wir jemals durch Vernunft werden einsehen können. Werden auch diese Unsterblichkeitsgedanken und Jenseitigkeitsvorstellungen in der Kritik der reinen Vernunft nur als Hypothesen gegeben, im Gegensatze zu einem dogmatischen Materialismus, so sind sie doch sichtlich ernster gemeint. Wir werden auch diese privaten Meinungen des von pietistischen Eltern abstammenden und in der Zucht des Pietismus aufgewachsenen Philosophen nicht auffallend finden; die Kritik aber darf sich das Recht nicht nehmen lassen, auf sie aufmerksam zu machen, schon um daraus den Doppelsinn des Begriffs der Dinge an sich zu erklären. Was indes die Metaphysik als solche betrifft, so erklärt Kant, eben mit Beziehung auf die Schrift Träume eines Geistersehers, an Mendelssohn, er sei so weit entfernt, sie objektiv erwogen für gering oder entbehrlich zu halten, dass er überzeugt sei, auf ihr beruhe sogar das wahre und dauerhafte Wohl des menschlichen Geschlechtes. Doch wolle er nicht verhehlen, dass er „die aufgeblasene Anmassung ganzer Bände voll Einsichten dieser Art mit Widerwillen, ja mit einigem Hasse ansehe.“ Es gab gegen den Ausgang der Epoche, von der wir handeln, eine Zeit, in der Kant, nach seiner eigenen Schilderung an Herder, an nichts hing und mit einer tiefen Gleichgültigkeit gegen seine und anderer Meinungen das ganze Gebäude (der Metaphysik) öfters umkehrte und aus allerlei Gesichtspunkten betrachtete, jedoch immer noch in der Absicht, denjenigen Gesichtspunkt zu treffen, woraus er hoffen könne, es nach der Wahrheit zu zeichnen. Bis zu dem Satze: die Sache der Metaphysik lässt sich nicht mehr halten, ist noch ein weiter Schritt; und auch dieser Satz meint die Unhaltbarkeit nur der dogmatischen Metaphysik, an deren Stelle von da an die kritische tritt.

Mehr noch als die theoretischen beschäftigten Kant damals die praktischen Fragen. Er suchte die Schranken der menschlichen Fähigkeiten und Neigungen zu erkennen und dachte früher an eine „Metaphysik der Sitten“ als an eine Kritik der theoretischen Vernunft. Auch hatte er es „in der Unterscheidung des Sinnlichen vom Intellektualen in der Moral“ schon weit gebracht, ehe er die analoge Unterscheidung auch im Gebiete des reinen Erkennens durchführte.

Es würde also eine völlig einseitige Auffassung verraten, wollten wir den Antrieb zur Reform der philosophischen Methode nur in der Wahrnehmung der Unvollkommenheit, ja Ergebnislosigkeit der bisherigen Bemühungen in der reinen Philosophie suchen, zusammen mit der ausgesprochenen Vorliebe und ausserordentlichen Befähigung Kants für das rationelle oder strenge Wissen. Neben diesem Impuls geht die Wirkung eines anderen einher, dessen Richtung über die reine Wissenschaft hinausweist. Als die eigentlichen Gegenstände der Metaphysik im engeren Sinne betrachtete Kant die Ideen der Freiheit, Gottheit und Unsterblichkeit und er überzeugte sich, dass diese Vernunftbegriffe eigentlich moralischen Ursprungs seien, nachdem er 1763 selbst noch einen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes gegeben hatte, freilich mit dem Zusatze: „es ist durchaus nötig, dass man sich vom Dasein Gottes überzeuge; es ist aber nicht ebenso nötig, dass man es demonstriere". Die praktische Vernunft soll mit dem Bewusstsein der Realität jener drei Ideen notwendig verknüpft sein; sie realisiert die Freiheit und postuliert Gott und Unsterblichkeit. Die theoretische vermag zwar ihre Wirklichkeit nicht zu begreifen, wohl aber sie indirekt vor Anzweiflung oder Verneinung zu schützen. Sie begreift ihre Unbegreiflichkeit. Und indem sie das Nichtwissen auf diesem Felde demonstriert, entkräftigt sie in gleicher Weise wie die positiven Gründe der spekulativen Metaphysik auch die Gegengründe eines dogmatischen Materialismus und setzt das Gemüt in Freiheit für seine praktischen Forderungen. Und so wichtig erschien Kant auch diese negative Sicherung der Vernunftideen, dass er sogar das ganze Vorhaben mit seiner Kritik der reinen Vernunft unter den Gesichtspunkt dieser Sicherung bringen konnte. Gewiss war die Absicht Kants in diesem Punkte ebenso redlich, wie der Ausgleich, den er zwischen den streitenden Parteien versuchte, mit geschichtlichem Mafse gemessen, ernst sittlich und selbst tiefsinnig ist. Auch enthält der Gedanke, allen Glauben an Übersinnliches an die sittliche Erhebung über das Sinnliche anzuknüpfen, einen Keim, der zu weiterer Entwicklung treibt. Die Unterscheidung der Erkenntnisbegriffe von den Wertideen ist der fruchtbare Kern dieses Gedankens. Wir mussten hier vorgreifen, denn man versteht eine Entwicklung nur von den Zielen aus, zu denen sie führte.

Kant hatte von der Metaphysik einen doppelten Begriff: neben dem scholastischen, oder ihrem Schulbegriff, ihren Kulturbegriff. Die Metaphysik erklärt er, in dem Sinne dieses zweiten Begriffes, ist die Vollendung aller Kultur der menschlichen Vernunft; sie ist unentbehrlich, wenn man gleich ihren Einfluss als Wissenschaft beiseite setzt. Irgend eine Metaphysik ist daher immer in der Welt gewesen und wird auch fernerhin darin anzutreffen sein. Die Anregung zu dieser Auffassung der Metaphysik als Kultur schaffender und erhaltender Macht hat Kant, wie ich vermute, von J. J. Rousseau empfangen. So wenigstens muss ich mir die bekannten und so nachdrucksvollen Worte erklären: „Ich bin selbst aus Neigung Forscher und fühle den ganzen Durst nach Erkenntnis. Es war eine Zeit, da ich glaubte, dies alles könnte die Ehre der Menschheit ausmachen und ich verachtete den Pöbel, der von nichts weiss. Rousseau hat mich zurecht gebracht. Dieser verblendende Vorzug verschwindet und ich lerne die Menschen ehren, und würde mich viel unnützer finden, als die gemeinen Arbeiter, wenn ich nicht glaubte, dass diese Betrachtung allen übrigen einen Wert erteilen könne, die Rechte der Menschheit herzustellen.“ Eine neue Wertung des Wissens hat Kant von Rousseau gelernt. Doch gehört sein Verhältnis zu Rousseau mehr in die Geschichte seiner Moralphilosophie und darf in dem gegenwärtigen Zusammenhange nur berührt werden. Der Eindruck, den Kant von den Hauptschriften Rousseaus erfuhr, war tief und dauernd. Kant liess sich von Rousseau begeistern. Dass er eines Tages, in den Émile vertieft, den gewohnten Spaziergang versäumte, will bei ihm, dem Manne nach der Regel, mehr besagen und ist ein stärkerer Beweis für die bannende Macht des Schriftstellers Rousseau, als wenn jene vornehme Dame in Paris über der Lektüre der Heloise den Hofball vergass. „Ich muss den Rousseau so lange lesen, bis mich die Schönheit der Ausdrücke nicht mehr stört und ich ihn dann mit Vernunft übersehen kann“, bekennt Kant. „Rousseaus Buch (der Émile) dient die Alten zu bessern.“ Auf Rousseau geht das Wort: „es ist niemals ohne Enthusiasmus in der Welt etwas Grosses ausgerichtet worden“. Wie Newton von allem Anfange an Kants Führer durch die physische Welt war, so wird ihm jetzt Rousseau zum Führer durch die sittliche Welt. Kant weiss sogar einen Punkt zu finden, die beiden ungleichartigen geistigen

Grössen zusammenzufassen. Newton habe zu allererst Ordnung und Regelmässigkeit gesehen, wo vor ihm Unordnung und verwirrende Mannfigaltigkeit geherrscht hatten, Rousseau zu allererst unter der Mannigfaltigkeit der menschlichen angenommenen Gestalten die tief verborgene Natur des Menschen entdeckt und das versteckte Gesetz, nach welchem, durch dessen Befolgung, die Vorsehung gerechtfertigt werde. Den Begriff, das Gleichnis vom Naturmenschen hat niemand richtiger, weil tiefer erfasst, als Kant; er versteht darunter das Wesen des Menschen, die Natur des Menschen, welche immer bleibt, wie veränderlich auch die Gestalt sein mag, die ihm sein äusserer Zustand aufdrückt. Nur ist sein Weg, diesen Begriff nachzuweisen, von dem Wege Rousseaus verschieden. „Rousseau verfährt synthetisch, er fängt von dem natürlichen Menschen an; ich verfahre analytisch und fange von dem gesitteten an.“ In den Vorlesungen der ersten sechziger Jahre kam Kant, nach dem Zeugnis von Herder, immer wieder zurück auf unbefangene Kenntnis der Natur und den moralischen Wert des Menschen; auch hierin empfinden wir neben dem Einfluss Newtons die Einwirkung Rousseaus.

Von den Schriften aus der Zeit, von der wir handeln, ist die „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral“ voranzustellen. Sie wurde verfasst zur Beantwortung einer für das Jahr 1763 von der Akademie der Wissenschaften in Berlin gestellten Frage und Ende 1762 zur Preisbewerbung eingereicht. Ihr Gegenstand aber hatte Kant, wie er selbst bezeugt (in dem Briefe an Jonney vom 28. Juni 1763) schon seit einigen Jahren beschäftigt. In der Tat enthält bereits die Dissertation über die physische Monadologie von 1756 ganz übereinstimmende Ansichten von dem Wesen und der Bedeutung der Newtonschen Methode. Ihrer ersten Entstehung nach ist daher die Preisschrift früher anzusetzen, als die Abhandlung: „der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“, welche ihrerseits dem „Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen“ vorangeht. Als eine Nebenarbeit ist der Aufsatz von 1762: „die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren“ zu erwähnen. Der philosophischen Richtung nach stimmen diese Schriften völlig überein. Und noch die „Nach-

richt von der Einrichtung der Vorlesungen im Winterhalbjahre 1765/66" zeigt Kant auf dem Standpunkt der Preisschrift; dagegen lässt sich schon in dem ersten Schreiben an Lambert vom 31. Dez. 1765 ein Fortschritt in der Methode erkennen; es ist zugleich ein Schritt nach der kritischen Philosophie hin, und eine Probe davon gibt Kant in den „Träumen eines Geistersehers". Er selbst sah 1781 in den Untersuchungen, mit denen sich sein Geist 1765 trug, die ersten Keime zu seinem kritischen Hauptwerke. Die kleine aber wichtige Abhandlung von 1768: „von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume" endlich bringt uns an die Schwelle der neuen Lehre von Raum und Zeit, als den Formen unseres Anschauens, welche schon zwei Jahre darauf, in der Dissertation von 1770, vollendet erscheint. Man mag also die Epoche, welche die sechziger Jahre für Kants Entwicklung bedeuten, in zwei Phasen zerlegen und die zweite in der Mitte dieser Zeit beginnen lassen. Sie bringt zur Analytik der Begriffe, die die erste kennzeichnet, den Anfang ihrer noch fehlenden Kritik hinzu. — Von der inneren Regsamkeit Kants, der Produktivität seines Geistes um 1765 geben seine Veröffentlichungen kein annähernd vollständiges Bild. Kant plant die Herausgabe einer literarischen Zeitschrift, er hat eine Menge Arbeiten im Kopfe: eine Moral, eine neue Metaphysik und hundert kleinere Ideen, — erzählt Hamann von dieser Zeit. Und was Kant selbst an Lambert von seinen damaligen Entwürfen berichtet, bestätigt die Angaben Hamanns. Man fühlt: das Nahen der „längst gewünschten grossen Revolution der Wissenschaften", von der Kant an Lambert schreibt, kündigt sich an.

Eine Darstellung der Epoche der sechziger Jahre hat von der Unterscheidung der Mathematik und ihrer Methode von der Methode der Philosophie auszugehen. Es bedeutet eine Loslösung von der herkömmlichen reinen Begriffsphilosophie, wenn dieser das Recht bestritten wird, das Verfahren der Mathematik nachzuahmen und für ihre Voraussetzungen und Lehrsätze den Anspruch auf die Sicherheit mathematischer Erkenntnisse zu erheben. „Die Methodensucht, die Nachahmung des Mathematikers, der auf einer wohlgebauten Strasse sicher fortschreitet, auf dem schlüpfrigen Boden der Metaphysik hat eine Menge Fehltritte veranlasst", heisst es in der Abhandlung von dem „einzig möglichen Beweisgrund". Und über-

einstimmend damit lautet die Erklärung in der Preisschrift: „Mit dem Bischof Warbuton kann man sagen, dass nichts der Philosophie schädlicher gewesen sei, als die Mathematik, nämlich die Nachahmung derselben in der Methode zu denken, wo sie unmöglich gebraucht werden kann".

In zwei Punkten: der Bedeutung der Definitionen und der Form der Beweise sieht Kant den Unterschied der mathematischen Erkenntnisweise von der philosophischen. Die Definitionen der Mathematik sind synthetisch, die Definitionen der Philosophie analytisch. Dort erfolgt die Erklärung durch die willkürliche Verbindung der Begriffe, und der Begriff, welcher erklärt werden soll, ist nicht vor der Erklärung gegeben; er entspringt aus ihr und kann nur die Bedeutung haben, die die Definition ihm gibt. Die Mathematik gibt sich ein Objekt, indem sie es erklärt. In ihr sind daher die Definitionen das erste. In der Philosophie dagegen sind die Begriffe der Dinge schon gegeben; ihre Aufgabe ist, gegebene Begriffe zu zergliedern, um sie dadurch ausführlich und bestimmt zu machen. Hier folgt die Erklärung der Sache nach. Definitionen sind daher in der Philosophie niemals das erste, vielmehr „fast jederzeit" das letzte. In der Philosophie mit Definitionen beginnen wollen, hiesse eine Sache nicht erklären, sondern erdenken. So hatte Leibniz seine Monade nicht erklärt, sondern erdacht. Die Mathematik ferner betrachtet das Allgemeine unter den Zeichen in concreto, die Philosophie betrachtet es durch die Zeichen in abstracto. Die mathematischen Zeichen: Figuren, Buchstaben, Zeichen für Operationen mit Grössen, sind sinnliche Erkenntnismittel, die an die Stelle der Gedanken und ihrer Verhältnisse gesetzt werden. Man kann sie nach bestimmten Regeln versetzen, verknüpfen, auflösen, kurz sich ihrer bedienen wie dessen, was man sieht, und zugleich sicher sein, nichts zu übersehen. Dies bedeutet: das Allgemeine unter den Zeichen in concreto betrachten. Die Zeichen der Philosophie sind Worte, die an die mit ihnen verknüpften gedanklichen oder abstrakten Vorstellungen erinnern. Man muss ihre Bedeutung unmittelbar gegenwärtig haben und kann doch niemals gewiss sein, ob sie auch unverändert dieselbe geblieben und uns kein Merkmal eines zusammengesetzten Begriffes entgangen ist. Die Betrachtung des Allgemeinen in diesen Zeichen bleibt daher immer abstrakt.

Man sieht, die Grenzen zwischen Philosophie und Mathematik werden hier noch nicht scharf genug gezogen, und nicht im Sinne der späteren kritischen Philosophie. Es handelt sich um einen Unterschied nur des Grades und der Leichtigkeit, nicht des Ursprungs der beiderseitigen Erkenntnisse. Ihre Sonderung soll auch nur als eine vorläufige zu verstehen sein. Es ist nur noch die Zeit nicht, in der Metaphysik synthetisch zu verfahren; wenn uns aber „die Analysis zu deutlich und ausführlich verstandenen Begriffen verholfen haben wird, wird die Synthesis den einfachsten Erkenntnissen die zusammengesetzten, wie in der Mathematik, unterordnen können". Noch fehlte die Trennung der Elementarbegriffe der Sinnlichkeit von den Begriffen des reinen Verstandes und damit die Einsicht in die Ungleichartigkeit der mathematischen und der philosophischen Erkenntnis.

Und doch ist die Preisschrift für das Verständnis der Entwicklung Kants von grosser Bedeutung; nicht bloss, weil in ihr die Anfänge von wesentlichen Gedanken, auch seiner späteren praktischen Philosophie, anzutreffen sind. So enthält die vierte Betrachtung, die von der natürlichen Theologie und Moral handelt, bereits die Unterscheidung des kategorischen Imperativs: ich soll unmittelbar etwas tun, als der „Formel der Verbindlichkeit", von den hypothetischen Imperativen, den „Formeln der problematischen Geschicklichkeit": ich soll etwas tun, wenn ich etwas anderes will. Nur werden noch jenem „ersten formalen Grund aller Verbindlichkeit" materiale erste Gründe beigeordnet. Uns, die wir der Entstehung der Kritik der reinen Vernunft nachforschen, ist die Schrift vor allem um ihres Verhältnisses zu Newton willen wichtig. Dem Beispiele Newtons nacheifernd will sie „sichere Erfahrungssätze und daraus gezogene unmittelbare Folgerungen" den ganzen Inhalt der Darstellung bilden lassen. Wie Newtons Methode in der Naturwissenschaft „die Ungebundenheit der physischen Hypothesen in ein sicheres Verfahren nach Erfahrung und Geometrie" verwandelt habe, so will auch sie durch die Methode dem „ewigen Unbestande der Meinungen und Schulsekten" ein Ziel setzen.

Der Gegensatz der Methode Newtons, die auch die Methode Galileis war, zu dem Verfahren des dogmatischen Rationalismus, oder zu Leibniz und Wolff, betrifft, soweit er hier in Betracht kommt,

die Stellung der Erfahrung im Systeme unseres Wissens. Nach Newton geht der Weg des Erkennens von den Erscheinungen, die den Sinnen gegeben sind, durch Induktion und Analyse zu den Ursachen oder den Gesetzen der Erscheinungen; diese Ursachen aber müssen wahre Ursachen (veræ causæ) sein; d. h. ihr Stattfinden muss selbst wieder durch Erfahrung bewiesen werden. Durch diese einzige Forderung, dass die Ursachen wahr sein müssen, scheidet sich Erfahrungserkenntnis von blosser Spekulation. Die Erfahrung bildet nicht bloss den Ausgangspunkt, sie ist auch der Schlusspunkt auf dem Wege des Erkennens. Die Operationen des reinen Denkens, in Logik und Mathematik, führen inhaltlich niemals über die Erfahrung hinaus, über diese hinaus würden sie ins Leere geraten; ihre Bestimmung ist vielmehr, gegebene Erfahrungen der Sinne in begriffene zu verwandeln, die unverbundenen, zufälligen Erfahrungen in gesetzlich verknüpfte, also notwendige. Eine Ursache ist so lange eine reine Fiktion, oder bestenfalls eine Hypothese, ein möglicher Obersatz, zu dem der Untersatz: die Erfahrung fehlt, um einen Schlusssatz zu ergeben, als nicht ihr Stattfinden in der Erfahrung gezeigt wird. Dies will der richtig verstandene Satz Newtons: hypotheses non fingo besagen. Die durch die induktiv-deduktive Methode Galileis und Newtons erkannten Gesetze haben nichts Hypothetisches. Alles würde sofort begreiflich sein, wenn es erlaubt wäre, Ursachen zu erdenken. Nachdem sich Leibniz die Monade erdacht und mit Vorstellungs- und Triebkräften ausgestattet hatte, war es ihm ein leichtes, alles weitere nach seinem Leitfaden des zureichenden Grundes begreiflich zu machen. Auch hier heisst es: il n'y a que le premier pas, qui coûte. Alles Erkennen a posteriori war nach den Prinzipien des Leibniz im Grunde ein, obzwar verworrenes Wissen a priori. Nur in dem Grade der Helligkeit des Bewusstseins sollten reines Denken und Erfahrung verschieden sein, nicht wesentlich und ihrem Ursprunge nach. Die Erfahrung hatte damit aufgehört, der Stoff und zugleich die Grenze des Erkennens zu sein, sie war zu einem unklaren und undeutlichen Denken geworden und damit einem schrankenlosen Dogmatismus das Feld geöffnet. Die Monade des Philosophen vermochte jetzt nicht bloss die allgemeine Form der Erscheinung und Erfahrung der Dinge, sondern den gesamten Inhalt des Erkennens aus ihr selber zu entwickeln. Dieser angeblich

freien, selbsttätigen Begriffsentwicklung gebietet Newton, gebietet die Naturwissenschaft mit dem Erfahrungsprinzipe Halt. Sie erklären Begriffe, die nicht ihren Inhalt aus der Erfahrung geschöpft und deren lauteren Quell in sich aufgenommen und bewahrt haben, für nichts als Hirngespinste.

Auch die Metaphysik, auch die reine Philosophie, so fordert nun Kant, soll keine andere Methode befolgen, als die naturwissenschaftliche Newtons. Auch sie hat, gleich der Naturwissenschaft von Gegebenheiten der Erfahrung auszugehen und analytisch zu verfahren. In diesem Sinne heisst es bei Kant: „die echte Methode der Metaphysik ist mit derjenigen im Grunde einerlei, die Newton in die Naturwissenschaft einführte, und die daselbst von so nutzbaren Folgen war. Man soll, heisst es daselbst, durch sichere Erfahrungen, allenfalls mit Hilfe der Geometrie, die Regeln aufsuchen, nach welchen gewisse Erscheinungen der Natur vorgehen. Wenn man gleich den ersten Grund davon in den Körpern nicht einsieht, so ist gleichwohl gewiss, dass sie nach diesem Gesetze wirken, und man erklärt die verwickelten Naturbegebenheiten, wenn man deutlich zeigt, wie sie unter diesen wohlerwiesenen Regeln enthalten seien. Ebenso in der Metaphysik: suchet durch sichere innere Erfahrung, d. i. ein unmittelbares augenscheinliches Bewusstsein, diejenigen Merkmale auf, die gewiss im Begriffe von irgend einer allgemeinen Beschaffenheit liegen, und ob ihr gleich das ganze Wesen der Sache nicht kennt, so könnt ihr euch doch derselben (nämlich jener Merkmale) sicher bedienen, um vieles in dem Dinge daraus herzuleiten.“ — Erläutern wir diese Sätze. Man kann ihren Sinn verfehlen, wenn man den Nachdruck einseitig auf das Wort: innere Erfahrung legt. Es ist keineswegs die Absicht Kants, die Metaphysik in eine reine Erfahrungswissenschaft, in die Wissenschaft der inneren Erfahrung, oder die Psychologie zu verwandeln. Auch die Naturwissenschaft Newtons, die Kant zum Muster nimmt, ist keine reine Erfahrungswissenschaft. Aber freilich ebensowenig blosse Mathematik. Newton beginnt nicht mit der Geometrie, um lediglich in mathematischen Entwicklungen fortzufahren; er bedient sich der Hilfe der Geometrie, geht aber von dem Boden sicherer Erfahrungen aus, die dem formalen Verfahren der Mathematik erst Inhalt und Bedeutung verleihen. Ebenso soll es die verbesserte Methode der

Metaphysik halten, die Kant an Stelle ihrer bisherigen einführen will. Auch sie soll nicht wie diese von willkürlicher Begriffszusammensetzung ausgehen, also anfangen, man weiss nicht wo, und fortgehen, wer weiss wohin; sie hat vielmehr nach dem Beispiel Newtons von sicheren Erfahrungen auszugehen, von dem, was wirklich dem Bewusstsein gegeben ist; weil aber die Objekte dieser Erfahrung Begriffe sind, Gedanken von Dingen, darum heisst die hier gebrauchte Erfahrung: innere Erfahrung, oder „unmittelbares augenscheinliches Bewusstsein". Was Kant für die Metaphysik verlangt, ist die Analyse der gegenständlichen Begriffe, die wir haben. Die Philosophie kann nicht ihre Begriffe und deren Objekte selbst erzeugen, wie die Mathematik; gegebene Begriffe von Dingen, nicht erdachte bilden den Stoff zu ihrer Untersuchung. Was sie aber von der reinen Mathematik trennt, verbindet sie mit der Naturwissenschaft. Es soll sich für sie nicht mehr darum handeln, das „Wesen einer Sache" zu erschöpfen, oder gar a priori aus Begriffen abzuleiten, — sucht doch auch der Naturforscher nicht das Wesen der Ursachen zu ergründen, sondern die Gesetze ihres Wirkens zu ermitteln —, vielmehr, was wirklich in dem Begriffe einer Sache gegeben ist, soll durch ein analysierendes Verfahren zu Klarheit und Deutlichkeit erhoben werden, und diese Analyse muss, wir wissen es bereits, ihre Aufgabe zu Ende geführt haben, ehe eine künftige Synthese einsetzen kann.

Die „sichere innere Erfahrung", von der die Preisschrift redet, ist nicht der Gegenstand der Methode, die sie lehrt, sie ist deren Werkzeug, sofern sie die Analyse mit dem Bewusstsein der Gewissheit begleitet und bewahrheitet, sich streng an den gegenständlichen Inhalt der Begriffe zu halten. Zur Bestätigung dieser Auffassung kann auch auf die Beispiele verwiesen werden, an denen Kant die Methode erprobt. In der Abhandlung vom „Beweisgrund" ist es der Begriff des Daseins, dessen Definition durch Analyse der Bedingungen eines Existentialurteils gesucht wird. Die Preisschrift behandelt der Reihe nach den Begriff des Raumes, die Natur der Körper und wie sie einen Raum einnehmen, den Unterschied von Berührung und unmittelbarer Gegenwart der Körper kraft wechselseitiger Einwirkung: Fragen, die sich zum Teil mit denen der physischen Monadologie decken; auch das Problem der „Träume" von der Art

wie ein Geist im Raume gegenwärtig sei, wird bereits aufgeworfen. Keines dieser Beispiele aber liegt im Umkreis der inneren Erfahrung als solcher.

Die Ähnlichkeit der Methode Kants in dieser Zeit mit dem Verfahren Lockes ist unverkennbar; sie erklärt sich aber, ohne dass man an eine Entlehnung oder Nachahmung zu denken brauchte, aus der gemeinschaftlichen Quelle; beide Denker nehmen für ihre Methode die Naturwissenschaft zum Muster. Während sich aber Locke mehr an das Beispiel der beschreibenden oder systematischen Naturwissenschaft hält, strebt Kant dem Vorbilde der theoretischen nach, der Naturphilosophie, wie sie damals noch genannt wurde. Dadurch ist sein Verfahren dem Ziele nach demjenigen Lockes überlegen. Auch dachte Kant sogleich von der Bedeutung der Frage nach dem Ursprung der Erkenntnis, im Sinne der Entstehung und Entwicklung der Vorstellungen anders als Locke, der diese Frage voranstellt, freilich nur, um sie alsbald hinter die Analyse des Inhalts der Ideen zurücktreten zu lassen. „Die Bedeutung des Wortes Vorstellung, äussert Kant in der Abhandlung vom „Beweisgrund", kann niemals durch eine Erklärung aufgelöst werden." In der Tat lassen sich wohl die inhaltlichen Elemente einer Vorstellung, die Empfindungen und die besonderen Arten ihrer Gruppierung aufzeigen und ebenso die zu ihrem Zustandekommen vorauszusetzenden Akte des Bemerkens, des Behaltens, und des Beziehens auf ein Ich und ein Objekt: was aber eine Vorstellung, was Bewusstsein überhaupt sei, ist nicht weiter zu erklären; jede Erklärung, die man davon zu geben versuchte, müsste sich um sich selbst bewegen, da sie augenscheinlich immer nur durch und für ein Bewusstsein gegeben werden könnte. Die „Kritik" wird zeigen, dass das Bewusstsein überhaupt kein Gegenstand der Erfahrung sein kann, weil es eine Bedingung ihrer Möglichkeit, ihres Begriffes ist.

Bestimmter noch als bei Locke bilden bei Kant den Gegenstand der analytischen Methode die Begriffe „von einer allgemeinen Beschaffenheit", die Grundbegriffe der Erfahrung und Erkenntnis. Deshalb heisst in der Preisschrift die Metaphysik eine Philosophie über die ersten Gründe unserer Erkenntnis, und von diesen Prinzipien ein strenges, rationelles Wissen zu erreichen, ist das Ziel Kants auch in der Zeit seines sogenannten Empirismus. Auch wo sich Kant dem

Empirismus in den Ergebnissen nähert, bleibt sein Verfahren beeinflusst von dem Geiste des Rationalismus, der nicht bloss der Geist der Wolffischen Schule war, sondern in unverschulter Gestalt der Geist aller strengen Wissenschaftlichkeit ist. Als Beispiel sehe man die Art, wie Kant in der Schrift von den „negativen Grössen" den Unterschied von Grund und Ursache zeigt. Er vergleicht den logischen Widerspruch mit der „Realopposition". Beide sind durch ihre Folgen verschieden. Der logische Gegensatz hat Nichts zur Folge, Satz und Gegensatz heben sich durch ihn schlechthin auf; der reale hat Etwas zur Folge, gleiche entgegengesetzte Kräfte z. B. bewirken Ruhe; diese Folge ist vorstellbar, sie ist selbst etwas Wirkliches.

In so streng objektiver oder begrifflicher Art, wie in diesem Falle, ist Kant überall verfahren; nirgends geht er von einer subjektiv-psychologischen Betrachtung aus; vielmehr zergliedert und vergleicht er in seiner vorkritischen Zeit unmittelbar die Begriffe selbst, um die in ihnen gegebenen Bestandteile von den erst durch ihre Verbindung gesetzten zu unterscheiden. Und nicht nur in seiner Entwicklung, auch der Sache nach bildet die Analytik der Begriffe die Vorstufe zu ihrer Kritik. Erst musste das Wissen anatomisch in seine Elemente zerlegt sein, ehe physiologisch die Funktion seiner Elemente gezeigt werden konnte, um zu sehen, was für eine Erkenntnis sie zu begründen vermögen.

Schon in dem Aufsatze von 1762 über „die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren", dem Versuche Kants, das Syllogisieren zu vereinfachen und auf das Prinzip der mittelbaren Prädikation zurückzuführen, ist die Rede von „unerweislichen Urteilen". So nennt Kant die Urteile die unmittelbar unter dem Satze der Identität oder des Widerspruchs stehen, bei denen also die Übereinstimmung oder der Gegensatz der Begriffe nicht durch ein Zwischenmerkmal, sondern direkt eingesehen wird. Die menschliche Erkenntnis, erklärt er, ist voll solcher Urteile; vor jeder Definition kommen deren einige vor, sobald man, um zu ihr zu gelangen, was man zunächst und unmittelbar an einem Dinge erkennt, sich als Merkmal desselben vorstellt. Crusius „materiale Grundsätze" gaben hier das Vorbild, der Ausdruck „unerweislich" aber mag der Vernunftlehre von F. G. Meier entlehnt sein. Nach der Preisschrift

hat die Mathematik nur wenige Begriffe, die für sie unauflöslich sind, die sie aber auch nicht selber aufzulösen braucht, als: Grösse, Einheit, Menge; ebenso enthält sie nur eine geringe Anzahl „unerweislicher Sätze", oder Axiome. Die Philosophie dagegen (worunter aber nicht die Metaphysik allein zu verstehen ist, sondern die gesamte „Weltweisheit") hat deren „unzählige". Denn, „welches Objekt es auch sei, so sind diejenigen Merkmale, welche der Verstand zuerst und unmittelbar wahrnimmt, die Data zu ebenso vielen unerweislichen Sätzen"; diese geben dann die Grundlage zu der Definition des Objektes. Solche Sätze (z. B. Gold ist gelb) „lassen sich wohl erläutern, indem man sie in concreto betrachtet", niemals aber beweisen. Woraus sollten sie auch zu beweisen sein, „da sie die ersten und einfachsten Gedanken ausmachen, die ich von meinem Objekte nur haben kann, wenn ich es anfange zu denken". In diesen Worten liegt schon der Keim zu der künftigen Kategorienlehre, als der Lehre von den Begriffen, die wir haben müssen, um etwas überhaupt als Objekt denken zu können, nur sind die „einfachsten" materialen Gedanken noch nicht von den formalen geschieden. „In der Aufsuchung solcher unerweislicher Grundwahrheiten" erblickt Kant „das wichtigste Geschäft der höheren Philosophie", und er möchte gern eine „Tafel" solcher Sätze aufgezeichnet sehen. Beziehen wir diese Aufsuchung und diese „Tafel" der Urteile allein auf die obersten Begriffe und Grundsätze der Erkenntnis, welche jedenfalls mit verstanden sind, und wir werden hier bereits einen ersten Plan und Versuch zu der späteren „metaphysischen" Deduktion zu erkennen haben. Crusius erhält also Recht, wenn er behauptet, dass neben den formalen materiale Grundsätze „die Grundlage und Festigkeit der menschlichen Vernunft" ausmachen. Seine oberste Regel der Gewissheit dagegen: was ich nicht anders als wahr denken kann, das ist wahr, wird von Kant bestritten. Niemals könne dieser Satz ein Grund der Wahrheit für irgend eine Erkenntnis sein; das Gefühl der Überzeugung sei wohl ein Geständnis, aber kein Beweisgrund davon, dass sie wahr ist. Stets hat Kant, auch in der Folge, die Berufung auf subjektive, es sei uns eingepflanzte, oder aus der Organisation unseres Geistes stammende Notwendigkeit zum Beweis für objektive Gültigkeit so nachdrücklich wie möglich verworfen. — Und daran hat man festzuhalten, um auch nur das

Problem seiner „Kritik", geschweige denn ihre Lehren richtig zu verstehen; denn in der Unterscheidung der objektiven Notwendigkeit von jeder, irgendwie gearteten subjektiven liegt der Schlüssel zu ihrem Verständnis.

Kant bekämpfte die dogmatische Metaphysik mit ihren eigenen Waffen: er überwand sie, indem er ihre eigene Methode gegen sie kehrte. Auf ihren Wegen ging er über ihre Lehrsätze hinaus und stellte die Grenzen ihres Verfahrens fest. Er widerlegte den Rationalismus auf eine Weise, die rationalistisch ist; vielmehr, er widerlegte ihn nicht, er verwandelte den dogmatischen Rationalismus in seinen kritischen, indem er der reinen Vernunft das Vermögen absprach, von sich aus oder a priori zu irgend welchen materiellen oder inhaltlichen Erkenntnissen zu gelangen. An diesem Punkte greift, wie ich nicht zweifeln kann, der Einfluss Humes in seine Entwicklung ein.

An Kant erfüllte sich die Hoffnung, welche Sulzer in der Vorrede zu seiner Übersetzung der „Untersuchung über den menschlichen Verstand" ausgesprochen hatte: „die Bekanntmachung dieses Werkes werde eine Menge Philosophen in Deutschland, deren Waffen durch den langen Frieden stumpf geworden sind, aus ihrer müssigen Ruhe ein wenig aufwecken".

Von Hume lernte Kant zunächst den Unterschied der rein begrifflichen Erkenntnis von der faktischen, der Erkenntnis der Beziehungen der Ideen, welche a priori ist, von der Erkenntnis von Tatsachen und Wirklichkeit als wesentlichen erfassen. Die Verneinung einer Tatsache, die Vorstellung ihres Nichtseins schliesst nie einen Widerspruch in sich ein, wie unwahrscheinlich oder falsch diese Vorstellung auch sein mag, lehrte Hume. „Es ist kein innerer Widerspruch in der Verneinung aller Existenz", wiederholt Kant in der Schrift: „der einzig mögliche Beweisgrund". Dasein ist nach Hume keine Idee. Die Überzeugung von der Existenz einer Sache besteht nicht in einer besonderen Vorstellung, die zu derjenigen hinzukommt, die unsere Zustimmung erzwingt. Wäre Dasein eine Idee, so würde die Grenze aufgehoben sein zwischen Wirklichkeit und Erdichtung; denn „da der Geist Macht hat über alle seine Ideen, so könnte er auch die Idee vom Dasein jeder Erdichtung anheften und glauben, was ihm beliebt". Der Unterschied von Erdichtung und

Wirklichkeit gibt sich vielmehr durch ein gewisses Gefühl kund, das wohl mit der letzteren, aber nicht mit der ersteren verknüpft ist, und nicht von unserem Willen abhängt, oder unserem Belieben gehorcht. Mit anderen Worten: die Überzeugung von wirklicher Existenz besteht in einer besonderen Art und Weise, wie gewisse Vorstellungen dem Geiste gegenwärtig sind, in einer Art des Vorstellens also, und nicht in der Beschaffenheit oder der Ordnung der Vorstellungen selbst. — Und nun halte man damit die Sätze Kants zusammen. „Das Dasein ist kein Prädikat von irgend einem Dinge; es ist ein Prädikat von dem Gedanken, den man von dem Dinge hat.“ Bei der Behauptung von Existenz „handelt es sich nicht darum, was da gesetzt sei, sondern darum, wie es gesetzt ist“, und um die Richtigkeit der Behauptung darzutun, durchforschen wir nicht den Inhalt unserer Vorstellung, wir gehen auf ihren Ursprung zurück. „Ich habe es, sagt man, gesehen, oder von denen vernommen, die es gesehen haben.“ „In einem Existierenden wird nichts mehr gesetzt, als in einem bloss Möglichen, allein durch ein Existierendes wird mehr gesetzt, als durch ein bloss Mögliches.“ Und darum ist das Dasein nicht die Position eines weiteren Merkmales zu den übrigen Merkmalen eines Dinges; es ist die Position des Dinges schlechthin und mit allen den Merkmalen, die es hat, seine absolute Position; und statt zu sagen, einem Dinge von diesen oder jenen Prädikaten komme die Existenz zu, hat man richtiger zu sagen: einem existierenden Dinge kommen diese oder jene Prädikate zu.

Diese Sätze Kants, die die Anschauungen auch Humes wiedergeben, stürzen das ontologische Argument um; sie sind daher vollinhaltlich in den Abschnitt der „Kritik“, der von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises des Daseins Gottes handelt, übergegangen. Auf den „Beweisgrund“ dagegen, von dem die Schrift von 1763 den Titel führt, ist Kant nicht wieder zurückgekommen. Dieser „einzig mögliche Beweisgrund“ ist selbst ontologisch und mitsamt der an ihr angehängten Demonstration ein Rest dogmatischer Denkweise. Es soll nämlich zwar nicht die Verneinung aller Existenz, wohl aber die Verneinung aller Möglichkeit einen Widerspruch in sich einschliessen; und da Möglichkeit irgend ein Dasein voraussetzt, so sei es unmöglich, dass gar nichts existiere; mithin, so werden wir weiter schliessen, muss es auch falsch sein, dass die Ver-

neinung aller Existenz nicht widersprechend ist. Der Trugschluss bei dieser sonderbaren Argumentation, die das wieder aufhebt, wovon sie ausgeht, hat seinen Sitz in dem Doppelsinn, der Äquivokation des Wortes Möglichkeit.

Von ungleich grösserer Bedeutung aber als diese Unterscheidung zwischen der Erkenntnis von Tatsachen der Erfahrung und einem rein begrifflichen Wissen war für Kants philosophische Entwicklung Humes eigenste Lehre: die Kritik und Theorie des Grundsatzes der ursächlichen, d. i. notwendigen Verknüpfung. Sie hat das Denken Kants verwandelt, „seinen Untersuchungen im Felde der spekulativen Philosophie eine ganz andere Richtung gegeben". Und wüssten wir es nicht auf Grund dieses Selbstzeugnisses Kants, sein kritisches Hauptwerk würde uns allein schon von dem Einfluss jener Lehre überführen können und zeigen, wie mächtig sie auf die Gestaltung des Werkes einwirkte. Von der Problemstellung angefangen bis zu dem Beweis der Grundsätze der Erfahrung und der Begrenzung des objektiv-gültigen Erkennens durch den Umkreis der möglichen Erfahrung sehen wir überall die Spuren dieser Einwirkung. Man kann ohne Übertreibung sagen: ohne Hume kein Kant, ohne die Untersuchung über den menschlichen Verstand keine Kritik der reinen Vernunft. Seit dem Entstehen der Metaphysik, so weit ihre Geschichte reiche, habe sich keine Begebenheit zugetragen, die für das Schicksal dieser Wissenschaft entscheidender hätte werden können, als der Angriff, den Hume auf sie machte, erklärte Kant und glaubte durch seine Kritik der Metaphysik eben das geleistet zu haben, was Hume noch unmöglich erschienen war; er betrachtete daher sein Werk als die Fortführung und Vollendung des Werkes seines „scharfsinnigen Vorgängers".

Was somit Hume für Kant bedeutete, kann kein Gegenstand des Zweifels oder des Streites sein. Unsicherheit herrscht nur über den Zeitpunkt, in welchem Kant Humes Schriften zuerst kennen gelernt und von ihnen entscheidenden Einfluss auf sein Denken erfahren hat. Doch dieser Frage haben wir bereits vorgegriffen, wenn anders es richtig ist, dass schon die Abhandlung vom „Beweisgrund" die Kenntnis von Humes Untersuchung voraussetzt. Hätten wir nur den Bericht der Prolegomena vor uns und keine weiteren, äusseren wie inneren Zeugnisse, so behielten diejenigen Recht, welche mit

B. Erdmann den Beginn des Einflusses Humes auf Kant erst nach 1770 ansetzen, genauer in der Zeit, die der ersten Konzeption der kritischen Hauptfrage unmittelbar voranging, d. i. um 1772. Der Wortlaut jenes Berichtes gestattet ungezwungen nur eine Anwendung auf diese Zeit. Es fragt sich indes, ob Kant in dem Vorbericht zu den Prolegomena auf sein früheres Verhältnis zu Hume überhaupt zurückkommen wollte, ob er im Zusammenhange mit dieser Schrift irgend welchen Anlass hatte, jener früheren Periode zu gedenken oder sie gar hervorzuheben. Und diese Frage muss verneint werden. In der Einleitung der Prolegomena handelt es sich lediglich um das Verhältnis Humes zur kritischen Philosophie, lediglich um jene Folgerungen Humes also, die durch die „Kritik" überwunden werden sollten; von ihnen ist es auch allein richtig, dass Kant „weit entfernt war, ihnen Gehör zu schenken", seit ihn der Gang seiner Entwicklung überhaupt dahin geführt hatte, sie zu prüfen. Nicht mehr aber konnte es sich in diesem Vorberichte auch um jene anderen Folgerungen Humes handeln, denen Kant jederzeit, seit er sie kennen gelernt hatte, seine Zustimmung gegeben und die er daher unverändert auch in sein kritisches Hauptwerk herübergenommen hat: so die Ableitung aller bestimmten Kausalverhältnisse aus dem gegebenen Inhalt der Erfahrung. Das Schweigen der Prolegomena beweist also nichts gegen das Zeugnis von Borowski und Herder und das mit diesem Zeugnis übereinstimmende Ergebnis einer unbefangenen sachlichen Analyse der einschlägigen vorkritischen Schriften Kants, wonach dessen Bekanntschaft mit Hume mindestens bis 1762 zurückreicht, und wahrscheinlich sogar bald nach dem Erscheinen von Sulzers Übersetzung 1755 ihren Anfang genommen hat.

In dem „Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen" erscheint, wie wir wissen, das Problem Humes genau in der Fassung, in welche es Kant auch in der Einleitung der Prolegomena einkleidet, um damit den wahren Sinn eben der Fragestellung Humes auszudrücken. Auch der sonst dunkle Schluss jener Schrift findet sogleich Aufklärung, wenn die „Untersuchung" Humes als bekannt vorausgesetzt wird. Und der Satz: dass alle unsere Erkenntnis von der ursächlichen Beziehung sich in einfachen unauflöslichen Begriffen der Realgründe endigt, ist ein Hauptsatz Humes, womit Kant Crusius widerlegt, daher der Ausdruck „Real-

gründe, statt Ursachen. In der Schrift: „Träume eines Geistersehers“ aber treffen wir auf Stellen, die nur Wiederholungen, ja beinahe wörtliche Anführungen von Aussprüchen Humes in der „Untersuchung über den menschlichen Verstand“ sein können. „Wie etwas,“ schreibt Kant, „eine Ursache sein, oder eine Kraft haben könne, ist unmöglich jemals durch Vernunft einzusehen. Daher die Grundbegriffe der Dinge als Ursachen, die der Kräfte und Handlungen, wenn sie nicht aus der Erfahrung hergenommen werden, gänzlich willkürlich sind. Ich weiss wohl, dass das Denken und Wollen meinen Körper bewege, aber ich kann diese Erscheinung als eine einfache Erfahrung niemals durch Zergliederung auf eine andere bringen und sie daher wohl erkennen, aber nicht einsehen. Dass mein Wille meinen Arm bewege, ist mir nicht verständlicher, als wenn jemand sagte, dass derselbe auch den Mond in seinem Kreise zurückhalten könnte; der Unterschied ist nur, dass ich jenes erfahre, dieses aber niemals in meine Sinne gekommen ist.“ Und Hume (nach Sulzers Übersetzung, der Vorlage Kants): „Wir haben uns vergebens nach einem Begriffe der Kraft in allen denjenigen Quellen umgesehen, aus denen wir denselben hergeleitet vermuten konnten, so dass sich durch die ganze Natur kein einziges Beispiel der Verknüpfung zeigt, das sich von uns begreifen liesse. Eine jede Wirkung ist eine von ihrer Ursache unterschiedene Begebenheit. Deswegen kann sie auch in der Ursache nicht entdeckt werden, und die erste Erfindung, oder der erste Begriff derselben a priori muss gänzlich willkürlich sein. Die Bewegungen unsers Leibes folgen auf den Befehl unseres Willens; dessen sind wir uns jeden Augenblick bewusst; aber die Mittel, durch welche dieses ins Werk gesetzt wird, die Kraft, durch welche der Wille eine so ausserordentliche Wirkung verrichtet: dessen sind wir uns so wenig bewusst, dass es vielmehr unserm allerfleissigsten Untersuchen und Nachforschen für immer entgehen muss. — Wenn wir a priori schliessen, so wird es scheinen, irgend einiges Ding sei vermögend, irgend einiges anderes hervorzubringen. Das Fallen eines Kieselsteines mag, soviel wir davon (a priori) wissen, die Sonne auslöschen, oder der Wunsch eines Menschen die Planeten in ihren Laufbahnen aufhalten. Die Erfahrung allein ist es, die uns die Natur und die Grenzen von Ursache und Wirkung lehret.“ (Sulzer übersetzt: aufhalten,

im Original heisst es „control“, also allgemeiner: beherrschen, lenken, — und richtig! auch Kant schreibt: zurückhalten.) Die ganzen Schlussseiten der „Träume“ sind nur ein sachkundiger Auszug aus Humes „Untersuchung“; Satz für Satz bei Kant hat seine genaue Parallele bei Hume: eine Übereinstimmung, die in der Geschichte der Wissenschaften ganz ohne Beispiel wäre, sollte sie rein zufällig sein. Dass Kant Hume nicht namentlich anführt, kann bei einer populären Schrift wie die „Träume“ und der allgemeinen Gepflogenheit jener Zeit nicht auffallend erscheinen. Kant ist nicht der Doppelgänger Humes; er war erst Humes Anhänger und wurde dann dessen Fortsetzer, ohne indes seine Zustimmung zu wesentlichen Lehren seines Vorgängers je wieder zurückzunehmen.

Die Geschichte des Verhältnisses Kants zu Hume zeigt zwei deutlich unterschiedene Phasen. In der ersten, die in die vorkritische Zeit fällt, hält sich Kant an die empiristischen Konsequenzen Humes: die Abstammung aller besonderen ursächlichen Beziehungen, d. i. der besonderen Naturgesetze von der Erfahrung; in der zweiten, die der Zeit der kritischen Philosophie angehört, wendet er sich gegen die seiner Meinung nach skeptischen Tendenzen Humes: die Ableitung der Notwendigkeit in der ursächlichen Beziehung überhaupt aus der Gewohnheit, einem subjektiven Prinzipe also statt aus einem objektiven. Jetzt handelt es sich nicht mehr um die besonderen Gesetze der Natur, diese bleiben vielmehr auch in der „Kritik“ empirisch bedingt; es handelt sich um die allgemeine Gesetzlichkeit der Natur als solcher: um das Prinzip der Kausalität nach dessen Leitung wir Regeln in der Natur „präsumieren“, nicht um die Regeln selbst, die diese „Präsumtion“ bestätigen.

Beide Fragen: die nach dem Beweis des allgemeinen Kausalsatzes und jene nach der Begründung der besonderen kausalen Beziehungen sind in Humes „Untersuchung“ nicht deutlich gesondert, und auch in Kants Geiste taucht das allgemeine Problem erst in der zweiten Phase seines Verhältnisses zu Hume auf, in der Zeit des Überganges zur kritischen Philosophie. In der Dissertation von 1770 erscheint, wie erwähnt, der Begriff der Ursache unter den reinen, von der Erfahrung unabhängigen Verstandesbegriffen und daneben der Satz aus der Schrift „Träume“, dass der Begriff einer ursprünglichen Kraft durch Erfahrung gegeben sein muss. — Um indes die

allgemeine Darstellung der Entwicklung Kants bis zum Jahre 1770 nicht zu unterbrechen, soll die spezielle Entwicklung des Kausalproblems in der vorkritischen Zeit in besonderer Ausführung behandelt werden, ebenso die Entwicklung des Raumproblems. Beide Probleme treten auch durch ihre sachliche Bedeutung vor den übrigen hervor: das eine bringt uns bis zu dem Hauptstücke der „transzendentalen Analytik", aus dem anderen ging der „Lehrbegriff" des „transzendentalen Idealismus" hervor, der Gegenstand der „transzendentalen Ästhetik".

Das Jahr 1765 brachte einen Fortschritt in der Methode. Sie darzustellen, war eine besondere Schrift geplant und diese, wie Kant in seinem ersten Brief an Lambert (vom 31. Dez. 1765) erwähnt, im Messkataloge bereits angekündigt worden, unter dem Titel: „die eigentümliche Methode der Metaphysik". Er habe jedoch, berichtet Kant weiter, ihre Vollendung noch ausgesetzt, weil es ihm zwar nicht an Beispielen des verkehrten Verfahrens fehlte, wohl aber an Sätzen, die das richtige zeigen könnten. Daher ziehe er vor, zunächst „die metaphysischen Anfangsgründe der natürlichen" und jene „der praktischen Weltweisheit" zu bearbeiten. Wir haben hier den Plan zur neuen Metaphysik und Moral vor uns, worauf Hamann zum Jahre 1764 anspielt, und mehr noch: die Umrisse der späteren kritischen Untersuchungen treten uns schon deutlich entgegen. Die projektierte Schrift über die Methode nimmt genau die Stelle des künftigen kritischen Hauptwerkes ein: „Traktat der Methode" heisst die Kritik der reinen Vernunft noch 1778, ebenso auch „Prolegomena der Metaphysik", und prägnant wird ihr Sinn mit dem Worte bezeichnend: „Revision der Vernunft". Auch haben sich wirklich an die Kritik „die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" und die „metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft" angeschlossen. Auch die Methode selbst, die Kant in dieser Zeit befolgte, lässt sich noch aus seinen Andeutungen erkennen. Es handelt sich darum, eine Philosophie zu schaffen, „die über ihr eigenes Verfahren urteilt, und die nicht die Gegenstände allein, sondern deren Verhältnis zu dem Verstande des Menschen kennt", wodurch die Grenzen der Nachforschung sich enger zusammenziehen und die Marksteine gelegt werden, die die Forschung „niemals mehr aus ihrem eigentümlichen Bezirke ausschweifen lassen". „Seit dieser Zeit", so lauten

Kants schon wiederholt von uns benutzte Worte, „sehe ich jedesmal aus der Natur einer jeden vor mir liegenden Untersuchung, was ich wissen muss, um die Auflösung einer besonderen Frage zu leisten, und welcher Grad der Erkenntnis aus demjenigen bestimmt ist, was gegeben worden.“ Das Verhältnis dieser letzten vorkritischen Methode zu der kritischen ist unschwer zu bestimmen. Was jene für die Erkenntnis im besonderen leisten will, gegenüber einer bestimmten vorliegenden Frage, eben das hat diese für die Erkenntnis im ganzen zu leisten, gegenüber der allgemeinen Frage, was Erkenntnis überhaupt sei und vermöge; und wie jene das aufsucht, was man vorher wissen muss, um eine Frage auflösen und zugleich den Grad und die Sicherheit ihrer Lösung bestimmen zu können, die data zu einem Probleme, die relativ zu diesem a priori sind; so sucht diese die Bedingungen auf, unter denen Erkenntnis als solche möglich ist, die Bedingungen also, die schlechthin a priori sind. Sie wird zeigen, dass es, soll es überhaupt Erkenntnis geben, auch Erkenntnis a priori geben muss, reine Erkenntnis als Form und Voraussetzung der empirischen: also entweder keine Erkenntnis, d. h. unter diesem Namen etwas anderes, z. B. wie Hume wollte, Gewohnheit, Instinkt; oder auch reine Erkenntnis.

Deutlich stellt Kant (in der Schrift „Träume“) die neue, erst im Keime vorhandene Metaphysik der alten gegenüber; ohne diese schon völlig aufzugeben. Die Metaphysik leiste zweierlei Vorteile. Der erste sei, den Aufgaben ein Genüge zu tun, die das forschende Gemüt aufwirft, wenn es den Geheimnissen der Dinge durch Vernunft nachspäht. Aber hier täuscht der Ausgang nur gar zu oft die Hoffnung. Der andere Vorteil sei der Natur des menschlichen Verstandes mehr angemessen und bestehe darin: einzusehen, „ob die Aufgabe aus demjenigen, was man wissen kann, auch bestimmt sei und welches Verhältnis die Frage zu den Erfahrungsbegriffen habe, darauf sich alle unsere Urteile jederzeit stützen müssen. Insofern ist die Metaphysik eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft.“ — Ersetzt man hier das Wort: Erfahrungsbegriffe durch das Wort: Begriff der Erfahrung, so hat man in kürzester Formel das Programm der Kritik der reinen Vernunft in ihrem positiven Teile, insbesondere der Analytik. — Es sei vergeblich, heisst es weiter, über Fragen nachzuforschen, zu denen die „data“

in einer anderen Welt als der, in welcher wir empfinden, anzutreffen sind. Mit diesen Worten gibt Kant dem Erfahrungsprinzip, das fortan einen Grundbestandteil seiner Philosophie bildet, präzisen Ausdruck. Die Erfahrung ist weil der Stoff, darum auch eine Grenze der Erkenntnis, und wissenschaftliche Aufgaben von mehr als bloss formaler Natur, die in Hinsicht auf diese Materie des Wissens unbestimmt sind, sind unlösbare Aufgaben. Sehr bezeichnend für die negative Form und zugleich positive Bedeutung dieser Grenzbestimmung des Wissens heisst es in den „Träumen": „Ich habe also meine Zeit verloren, damit ich sie gewönne; ich habe meinen Leser hintergangen, damit ich ihm nützte, und wenn ich ihm gleich keine neue Einsicht darbot, so vertilgte ich doch den Wahn und das eitle Wissen." Das Zurückkommen von einer vergeblichen Nachforschung ist auch ein Fortschreiten im Erkennen, der Beweis des Nichtwissen-Könnens auch ein Wissen. Statt unwillig über sich selbst zu klagen: wieviel Dinge gibt es doch, die ich nicht einsehe! spricht „die durch Erfahrung gereifte Vernunft, welche zur Weisheit wird, in dem Munde des Sokrates, mitten unter den Waren eines Jahrmarkts mit heiterer Seele: wie viel Dinge gibt es doch, die ich alle nicht brauche!"

„Die Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft" ist noch nicht Kritik der reinen Erkenntnis; aber sie bringt uns an ihre Schwelle. Es war eine Entdeckung notwendig, um über die Schwelle hinüberzuführen und damit einen weiteren Fortschritt in der Methode zurückzulegen. Kant machte diese Entdeckung im Anschluss an eine erneute Untersuchung des Raumproblems. Hier greift der Aufsatz vom Jahre 1768: „von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume" bestimmend in die Entwicklung der kritischen Methode ein. Gegenstand der kleinen Schrift ist der absolute Raum, ihr Ziel der Nachweis der Ursprünglichkeit des Raumes der Geometrie, der zugleich Newtons absoluter Weltraum ist. Die diesem Raume „eigene Realität" dagegen wird sogleich als ein Problem empfunden. Der absolute Raum wird als ein Grundbegriff ganz eigener Art erkannt. Obschon selber kein Gegenstand einer äusseren Empfindung, macht er doch alle äussere Empfindung als solche möglich und ist darum selbst sinnlicher Natur, ein Grundbegriff der sinnlichen Erkenntnis. Das Objekt dieses Be-

griffes ist ein einziges, es ist stetig und ungeschlossen, eine Wirklichkeit ohne Substanz, eine formale Wirklichkeit also, keine materiale. Eine Vorstellung, die sich wie die des Raumes unmittelbar auf einen einzigen Gegenstand bezieht, kann keine „diskursive" Vorstellung sein, kein abstrakter Begriff. Wäre der Raum ein abstrakter Begriff, so müsste er ein Merkmal der Dinge sein und aus diesen abstrahiert. Nun gewinnen wir die Vorstellung des Raumes nicht dadurch, dass wir sie aus Verhältnissen der Dinge ableiten, wir gelangen vielmehr zu ihr dadurch, dass wir von den Dingen abstrahieren: das, was wir abgesehen von den Dingen als vorhanden denken müssen, ist der Raum. Seine Vorstellung ist als Vorstellung eines einzigen Objektes: Anschauung, und weil der Raum den äusseren Verhältnissen der empfundenen Dinge zum Grunde liegt, so ist seine Anschauung: Grundanschauung. Sie gehört zu der Möglichkeit oder dem Begriffe der anschauenden Erkenntnis. Eine solche Grundanschauung ist nur denkbar, wenn ihr Ursprung in der sinnlichen oder empfänglichen Natur des Bewusstseins liegt; seinem Ursprung nach betrachtet ist also der Raum eine Form der sinnlichen Erkenntnis. Dann aber gibt es zwei Stämme der Erkenntnis, und die sinnlichen Elementarbegriffe, zu denen ausser dem Raume auch die Zeit gehört, unterscheiden sich als „reine Begriffe der Anschauung" von den reinen Begriffen des Verstandes. — Reflexionen dieser Art waren es, die Kant von der im Jahre 1768 gewonnenen Einsicht von der Ursprünglichkeit des Raumes zu der in der Dissertation von 1770 zum ersten Male verkündeten Lehre der Idealität des Raumes und der Zeit hinüberleiteten und die Vermittlung dieses Fortschritts bildete, wie noch zu zeigen ist, die 1769 entdeckte mathematische Antinomie.

Wir verfolgen schon hier die weitere Entwicklung dieser Reflexionen. Waren einmal die Begriffe von Raum und Zeit den Begriffen der Möglichkeit, des Daseins, der Notwendigkeit, der Substanz und der Ursache (diese zählt die Dissertation als Verstandesbegriffe auf) gegenübergestellt, jene als die Bedingungen, „unter denen wir die Objekte einsehen", diese als die Bedingungen, unter denen wir sie „begreifen", so schien sich die Vorstellung der Dinge mit einem Schlage realer und übereinstimmender gestaltet zu haben, als je zuvor. Wenn Raum und Zeit ihren Ursprung in der sinnlichen Vorstellungsart des Subjektes haben, so sind die Gegenstände in Raum und Zeit

nur die Wirkungen der eigentlichen Dinge, vorgestellt in der Art und Weise unserer subjektiven Auffassung, — sie sind Erscheinungen der Dinge. Gelingt es uns nun, die intellektuellen Begriffe, die sich auf Objekte überhaupt beziehen, unangesehen der Art ihrer Erscheinung, sorgfältig von der Vermischung, dem „Contagium" mit dem, was nur zu dieser Erscheinungsart gehört, frei zu erhalten, so scheinen diese Begriffe sogleich die Dinge so vorzustellen, wie sie an sich sind. Das Rätsel der Metaphysik in ihrem ontologischen Teile scheint sich mit einem Male zu lösen. Diese Wissenschaft wollte vom Sein überhaupt handeln, sie wollte die Lehre von den Dingen an sich sein, und hatte versäumt, die sinnlichen Bedingungen der Erscheinung der Dinge von den allein durch die Begriffe erkennbaren Prinzipien ihres Wesens abzusondern. Was sie erstrebte, war gegenständliche Erkenntnis aus blossen Begriffen, der Grund, warum sich ihr Streben nicht erfüllte, die Unbekanntschaft mit der Unterscheidung der Dinge von deren Erscheinungen. Sie nahm, was bloss die Erscheinung einer Sache ist, für die Sache selbst. Wird dieser Irrtum berichtigt, so scheint auch das Hindernis ihres Fortschritts weggeräumt zu sein. Die reinen Begriffe erhalten dann dem Anschein nach ein neues und fruchtbares Feld: die intelligible Welt, das System der Dinge wie es an sich ist, frei von der Form, in der es sich dem sinnlichen Bewusstsein darstellt. Der Welt unserer Wahrnehmungen, der Sinnenwelt, liegt ja wirklich eine Welt von Dingen zum Grunde, und auf diese Verstandeswelt sollen sich nun die Begriffe des reinen Denkens mit „realem Gebrauche" beziehen.

Es ist der Standpunkt der Dissertation von 1770, der hier vorweg gekennzeichnet wird, und als Probe der Richtigkeit unserer Auffassung mag es gelten, dass nach ihr die Wendung der Dissertation zum Dogmatismus erklärlich, ja notwendig erscheint. Die nächste Folgerung aus der Trennung der sinnlichen Elementarbegriffe von den intellektuellen musste die doppelte Erkenntnisweise der Dinge sein, wie sie eben die Dissertation lehrt, also unverhofft dem Rationalismus zur Stütze dienen. Es scheint, man brauche nur die Schranken der Sinnlichkeit zu beseitigen und die Begriffe des reinen Verstandes gewinnen sogleich eine unbeschränkte Geltung. Die Erwägung musste erst noch hinzukommen, dass die rein begriffliche Erkenntnis an sich wohl unbeschränkt, zugleich aber auch unbestimmt sei, die Frage

aufgeworfen werden, wie sich überhaupt Begriffe a priori auf Dinge beziehen können, da doch die Dinge nicht selbst Begriffe sind, noch durch die Begriffe des reinen Verstandes hervorgebracht werden, um zu der Einsicht zu führen, dass die Gesetze der Sinnlichkeit nicht bloss die Grenzen, dass sie auch der Stoff der reinen Erkenntnis sind. — Auch Kant dachte gewiss an die Zeit der Dissertation, wenn er berichtet, er habe noch immer geglaubt, die Methode zu finden, die dogmatische Erkenntnis durch reine Vernunft zu erweitern. Zwar habe er gefunden, dass viele von den Sätzen, die man als objektiv ansah, in der Tat subjektiv seien, d. i. die Bedingungen enthalten, unter denen wir einen Gegenstand allein einsehen oder begreifen. Allein diese Entdeckung habe ihn wohl vorsichtig gemacht, aber nicht unterrichtet. Denn dazu hätte er noch der Einsicht bedurft, wie überhaupt eine Erkenntnis a priori möglich sei.

4. Das Problem der Kausalität in der vorkritischen Zeit.

Mit dem Probleme der Kausalität hat sich Kant, wie wir sahen, schon in der Habilitationsschrift von 1755 beschäftigt. Er knüpft an die Unterscheidung an, welche Crusius zwischen der Ursache als dem Grunde der Wirklichkeit und dem Grunde der Erkenntnis oder der Wahrheit vorgenommen hatte, und sucht diesen Unterschied schärfer zu fassen, indem er den Realgrund oder die Ursache als vorhergehend, den Erkenntnisgrund als nachfolgend bestimmend bezeichnet. Jener, der Realgrund, geht wirklich dem, was durch ihn bestimmt wird, der Sache nach vorher; der Erkenntnisgrund dagegen folgt in unserem Denken demjenigen nach, woraus er erkannt wird. So erkennen wir aus der Verfinsterung der Jupiter-Trabanten die Fortpflanzungsgeschwindigkeit des Lichtes. Unter der Voraussetzung dieser Eigenschaft des Lichtes erklären wir die Erscheinung der Verfinsterung als eine Konsequenz der Lichtbewegung. Aber das Licht würde sich mit eben derselben Geschwindigkeit fortpflanzen, auch wenn es keine Jupitertrabanten gäbe, nur hätten wir vielleicht in diesem Falle seine Bewegung nicht sobald erkannt. Dagegen bestimmt die Elastizität des Äthers vorhergehend die Bewegung des Lichtes; sie ist die Ursache von dieser. Der Idealgrund erklärt die Folge, der Realgrund bringt seine Folge hervor. Jener ist, um in der späteren Sprache der Kritik zu sagen: analytisch, dieser

synthetisch; und dass damit in der Tat die Meinung Kants getroffen wird, gibt die folgende Gegenüberstellung zu erkennen: „Bei dem ersteren, dem Grunde der Wahrheit, wird nur von jener Stellung des Prädikates gehandelt, welche durch Identität der Begriffe mit dem Prädikate bewirkt wird, das, sei es an sich oder beziehungsweise im Subjekte enthalten ist und das Prädikat (das Konsequens), das schon dem Subjekte anhängt, wird bloss offen dargelegt. Bei dem letzteren, dem Grunde der Wirklichkeit, wird in betreff derjenigen Prädikate, die in ihm gesetzt werden, geforscht, nicht ob sie seien, sondern woher das Dasein derselben bestimmt ist.“ Die Angabe dieses „Woher“ ist die Angabe des Realgrundes.

Was nur vermöge begrifflicher Identität folgt, ohne dass der Grund selbst vorhergehend bestimmt wird, ist nicht verursacht; es existiert an sich. Es ist, dies ist alles, was von ihm zu sagen und zu begreifen ist; denn der Begriff einer „causa sui“ ist absurd. Das Prinzip des bestimmenden Grundes darf daher nicht in einem unbeschränkt allgemeinen Sinne genommen werden, als ob seine Herrschaft die Gesamtheit aller möglichen Dinge umfasse. Ausgenommen von ihm ist alles, dessen Existenz absolut ist, also nicht durch einen vorhergehenden Grund bedingt, das Wirkliche als solches mithin, und abgesehen von seinen Veränderungen. Damit war eine wichtige Einschränkung des Leibniz-Wolffischen Schuldogmas ausgesprochen, ein Schritt zu seiner Kritik getan. Jenes Dogma entschied, Nichts sei ohne Grund, warum es vielmehr sei, als nicht sei; es forderte und setzte voraus, dass es Gründe für Alles gebe, dass der Grund dem Sein selbst vorangehe, und geriet damit ins Leere einer logischen Unendlichkeit von Gründen. Kant dagegen erkennt in der absoluten Wirklichkeit, die er freilich noch erst der Gottheit allein zuschreibt, die unaufhebbare Grenze für den Bereich des Satzes vom Grunde. Innerhalb des allgemeinen Begriffs vom Grunde hatte sonach Kant eine weitertragende Unterscheidung des logischen Grundes von dem realen vorgenommen, als vor ihm Crusius; er bezog den logischen Grund auf Identität des Prädikates mit dem Subjekte und liess ihn zur Bestimmung der Erkenntnis nur zu, wenn auch ein Wirklichkeitsgrund vorhergeht, dessen Folge der Grund der Erkenntnis ist. Damit war die Trennung von Grund und Ursache schon vorbereitet, die in der Schrift über die negativen Grössen erfolgen sollte.

Die Methode, in welcher diese Trennung geschah, wurde bereits gekennzeichnet. Es soll nur hinzugefügt werden, dass die Art, wie Kant hier logischen Grund und Ursache voneinander unterscheidet, durch Vergleichung des Widerspruchs mit der Realopposition, nicht bloss methodisch, sondern auch sachlich von Bedeutung ist. Während nämlich positiv wirkende Ursachen, Ursachen also, deren Wirkungen in die Erscheinung treten, im Zusammenhange des Denkens die Stelle von Gründen einnehmen und so mit diesen verwechselt werden können, lassen sich Widersprüche niemals antagonistischen Wirkungen gleich setzen. Die Gegenwirkung von Kräften ist kein Widerspruch, also kann auch die positive Wirkung einer Kraft keine logische Identität von Kraft und Effekt sein.

Crusius wird von Kant in der Schrift von der Einführung der negativen Grössen in die Philosophie durch Hume widerlegt. Nach Crusius kann eben dasselbe ein Realgrund und zugleich ein Idealgrund sein; es sei nämlich eine „völlig determinierte Ursache allemal zugleich ein zureichender Idealgrund a priori von ihren Wirkungen", sofern man unter der Voraussetzung, dass die Ursache bestimmt und bekannt ist, die Wirkung aus ihr erkennen kann. Kant dagegen erklärt: der Realgrund ist niemals ein logischer Grund, und wird es auch dann nicht, wenn ich die Wirkung aus ihm erkläre, oder im voraus vermute. Diese Erklärung oder Ableitung ist keine rein logische Begründung; sie erfolgt nicht durch die Regel der Identität und ihr Gegenteil wird nicht durch den Satz des Widerspruchs ausgeschlossen. „Ich verstehe sehr wohl, wie eine Folge durch einen Grund nach der Regel der Identität gesetzt werde, darum, weil sie durch die Zergliederung der Begriffe in ihm enthalten befunden wird. Wie aber soll ich es verstehen, dass, weil etwas ist, etwas anderes sei? Ein Körper A ist in Bewegung, ein anderer B in der geraden Linie derselben in Ruhe. Die Bewegung von A ist etwas, die Ruhe von B ist etwas anderes und doch wird durch die eine die andere gesetzt." (Humes Beispiel von den beiden mit zentralem Stosse aufeinander treffenden Billardkugeln.) „Ich lasse mich auch durch die Wörter: Ursache und Wirkung, Kraft und Handlung nicht abspeisen. Denn wenn ich etwas schon als Ursache wovon ansehe oder ihr den Begriff der Kraft beilege, so habe ich in ihr schon der Beziehung des Realgrundes zu der Folge gedacht, und dann ist es leicht, die Position

der Folge nach der Regel der Identität einzusehen.“ Ebenso versuche man, ob man die Realentgegensetzung überhaupt erklären und deutlich könne zu erkennen geben: „wie darum, weil etwas ist, etwas anderes aufgehoben werde und ob man etwas mehr sagen könne, als dass es nicht durch den Satz des Widerspruchs geschehe.“ Daraus folgt, „dass die Beziehung eines Realgrundes auf etwas, das dadurch gesetzt oder aufgehoben wird, nicht durch ein Urteil, sondern bloss durch einen Begriff ausgedrückt werden kann, den man wohl durch Auflösung zu einfacheren Begriffen von Realgründen bringen kann, so jedoch, dass zuletzt alle unsere Erkenntnis von dieser Beziehung sich in einfachen und unauflöslichen Begriffen der Realgründe endigt, deren Verhältnis zur Folge gar nicht deutlich gemacht werden kann“. Die Erläuterung dieser wichtigen Sätze gibt Humes „Untersuchung“. Die Folgerung der Wirkung aus der Ursache oder der Ursache aus der Wirkung ist nach Hume kein Vorgang in unserem Denken und folglich kein Urteil. Es ist für sie kein „Argument“ gegeben, kein vermittelnder Grund, wie ein solcher gegeben sein müsste, sollte sie ein Urteil sein. Sie kann daher nur ein Begriff sein, gar keine eigentliche Folgerung, der Begriff eines beständigen Verbundenseins derart, dass, wenn die erste, wir nennen sie die Ursache, nicht da ist, auch die zweite (die Wirkung) nicht ins Dasein tritt, und diese nur da ist, wenn die erste zuvor da war. In diesem Sinne heissen die Begriffe von den Realgründen bei Kant einfache und unauflösliche Begriffe; sie werden durch Analyse aus der Erfahrung herausgehoben, und auch ihre Beziehung zur Folge ist ein einfaches, unmittelbares Verhältnis der Erfahrung, also gegeben, aber nicht weiter begreiflich. Die Begreiflichkeit der Natur hat bei den fundamentalen Verhältnissen der Kausalität Grenzen erreicht, die nicht mehr weiter vorgeschoben werden können, und die Aufgabe der Wissenschaft kann es nur sein, ihren Verknüpfungen und Ableitungen diese Verhältnisse zugrunde zu legen, nicht aber, was sich eben als unmöglich herausstellte, sie selbst wieder in begriffliche Beziehungen oder Urteile zu verwandeln.

Der Fortschritt in der Kausalitätslehre, den hier Kant im Anschluss an Hume machte, ist weittragend. War es früher einzig nur die unbedingte Wirklichkeit allein, die vom Satze des logischen Grundes ausgenommen wurde, so sind es jetzt die sämtlichen einfachen

empirischen Kausalverhältnisse, die ausser den Bereich logischer Begründung fallen. In einem logischen Urteile des Grundes sind, um dies zu wiederholen, Prädikat und Subjekt des Urteils durch Identität verbunden; die Konsequenz ist hier in der (partiellen) Identität der Folge mit dem Grunde schon enthalten. Da aber Realgründe oder Ursachen niemals logische Gründe sind, so kann auch ihre Beziehung zur Folge keine rein begriffliche Identität sein. Auch wo Ursache und Wirkung ihrer Beschaffenheit und ihrer Grösse nach gleich sind, wo somit zwischen beiden die strengste Gegenseitigkeit herrscht und durch die Rückverwandlung der zweiten in die erste gezeigt werden kann, wie bei dem Verhältnis einer mechanischen Ursache zu ihrer mechanischen Wirkung, findet keine eigentlich begriffliche Identität statt, sondern nur eine vollkommene Analogie mit einer solchen. Der eine Bewegungsvorgang ist örtlich und zeitlich von dem andern verschieden, fällt also mit diesem, streng begrifflich genommen, nicht zusammen. Er ist ihm gleich, aber nicht mit ihm identisch. Deshalb gibt es in der realen Welt ein Fortschreiten von dem einen zum andern, in der logischen dagegen nur Stillstand der Begriffe. Die logische Identität ist analytisch, sie ist mit und in den Begriffen bereits gegeben; die mechanische synthetisch, sie operiert in Raum und Zeit; kurz, die Natur schafft die Gleichung, die Logik entwickelt sie nur. Darum bleibt auch gegenüber den Fortschritten der Kausalitätslehre seit Kant sein und Humes Satz von der reinen Tatsächlichkeit der elementaren Kausalverhältnisse bestehen. Dieser Satz scheidet die Realwissenschaften der Natur und der Geschichte von den formalen der Logik und der Mathematik. — Ich wiederhole, weder in dem eben betrachteten „Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Philosophie einzuführen", noch in der zwei Jahre später verfassten Schrift „Träume" hat Kant den allgemeinen Kausalsatz erörtert. Wahrscheinlich ist der allgemeine Begriff der Kausalität in der Bedeutung eines Grundbegriffes des reinen Verstandes in seinem Denken erst hervorgetreten, nachdem Raum und Zeit als sinnliche Elementarbegriffe erkannt worden waren.

Die Schrift „Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik", bringt keinen Fortschritt in der Kausalitätslehre, wiederholt vielmehr nur, freilich in überaus konziser Form, die Sätze der Abhandlung über die negativen Grössen. Als Probe der Methode

von 1765 ist indes die neue Schrift von Interesse und mehr noch durch ihr Verhältnis zu den „Paralogismen" in der Kritik der reinen Vernunft, denen sie mehrfach in den Ergebnissen vorgreift. Überdies gehören die „Träume" zu Kants populärsten Schriften und fesseln den Leser durch eine Fülle geistreicher Einfälle, durch Witz und Laune, in die sich hier und da ein Ton des Unwillens mischt. Der Anlass zu der Schrift ist bekannt. Der Geisterseher auf dem Titel ist Swedenborg, „ein neuer Apollonius von Tyana", und unter den Träumen der Metaphysik, die mit sokratischer Ironie verspottet werden, findet sich auch eine „Träumerei" von Kant selbst. Kant will mit ihr zeigen, wie weit man in spekulativen Dichtungen gehen könne und, dass blosse Denkbarkeit ein blosses Blendwerk ist, womit sich sogar die Phantastereien Swedenborgs verteidigen liessen, käme es eben auf nichts als bare Möglichkeit an.

Die Absage an die spekulative oder dogmatische Philosophie gibt der Schrift einen Platz in der Entwicklungsgeschichte Kants. Sie fällt in die Zeit, von der Kant an Herder berichtet, dass er an nichts mehr hänge und mit einer tiefen Gleichgültigkeit gegen seine und andere Meinungen das ganze Gebäude der Philosophie umkehre. Eher, meint Kant, dürften die Atome des Epikur, nachdem sie von Ewigkeit her immer gefallen, einmal von ungefähr zusammenstossen, um eine Welt zu bilden, als die allgemeinsten und abstraktesten Begriffe, um sie zu erklären. Von jenen „Luftbaumeistern der mancherlei Gedankenwelten" bewohne jeder die seinige, mit Ausschliessung aller anderen, daher träumen sie, denn wie Aristoteles (eigentlich Heraklit) irgendwo sagt, wenn wir wachen, so haben wir eine gemeinschaftliche Welt, träumen wir aber, so hat ein jeder seine eigene, so könne man auch umgekehrt sagen, wenn von verschiedenen Menschen ein jeglicher seine eigene Welt hat, so ist zu vermuten, dass sie träumen. Gedulden wir also, bis sie ausgeträumt haben, denn wenn sie einmal völlig wachen, werden auch sie eine gemeinschaftliche Welt bewohnen, wie die Mathematiker, „welche wichtige Begebenheit nicht lange mehr anstehen kann, wofern gewissen Zeichen und Vorbedeutungen zu trauen ist, die seit einiger Zeit über dem Horizonte der Wissenschaften erschienen sind".

Der Gegenstand der „Träume", das Objekt ihres Angriffes ist die Metaphysik von den geistigen Wesen, die philosophische Geister-

lehre, das Seitenstück zur Geisterseherei, — ihre hauptsächlichste Frage, die nach der Gemeinschaft von Geist und Körper, oder, wie Kant sie ausdrückt: die Frage, wie die Seele in der Welt gegenwärtig sei, sowohl den materiellen Naturen wie den Wesen ihrer eigenen Art. Und da uns hier keine Erfahrung zustatten kommt, so frägt es sich: ob nicht durch Vernunfturteile a priori die Kräfte geistiger Substanzen auszumachen seien. Diese Frage aber löst sich in eine andere auf: ob man nämlich eine primitive Kraft, d. i. das erste Grundverhältnis der Ursache zur Wirkung durch reine Vernunftschlüsse erfinden könne, und da es gewiss ist, dass dieses unmöglich ist, so folgt, dass, wenn diese Kräfte nicht in der Erfahrung gegeben sind, sie nur erdichtet werden können. — So hängt, nach dem Briefe an Mendelssohn, das Thema der „Träume" mit dem Kausalitätsproblem zusammen.

„In den Verhältnissen der Ursache und Wirkung dient anfänglich die Philosophie dazu, die verwickelten Erscheinungen aufzulösen und auf einfachere Vorstellungen zu bringen. Ist man aber endlich zu den Grundverhältnissen gelangt, so hat das Geschäft der Philosophie ein Ende. — So haben uns Beobachtungen, nachdem sie durch Mathematik aufgelöst worden, die Kraft der Anziehung in der Materie offenbart, von deren Möglichkeit, weil sie eine Grundkraft zu sein scheint, man sich niemals einigen ferneren Begriff wird machen können." Genau so dachte Hume von dem Dienste, welchen die Wissenschaft allein zu leisten vermag, als deren höchstes Bestreben es gilt, die Prinzipien, welche die Naturerscheinungen erzeugen, einfacher zu gestalten und die vielen einzelnen Wirkungen in einige wenige, allgemeine Ursachen aufzulösen, und wie Kant fährt auch Hume fort: aber die Ursachen dieser Ursachen würden wir vergeblich zu entdecken suchen, auch die Geometrie, wenn die Naturwissenschaft sie zu Hilfe nimmt, sei niemals imstande, diesem Mangel abzuhelfen. Wir wissen bereits, es ist der Vernunft unmöglich, jemals einzusehen, wie etwas eine Ursache sein, oder eine Kraft haben könne. „Denn unsere Vernunftregel geht nur auf die Vergleichung nach der Identität und dem Widerspruch. Sofern aber etwas eine Ursache ist, so wird durch Etwas etwas Anderes gesetzt und es ist also kein Zusammenhang vermöge der Einstimmung anzutreffen, wie denn auch, wenn ich eben dasselbe nicht als eine Ursache ansehen will, niemals ein Widerspruch entspringt, weil es sich nicht

widerspricht, wenn etwas gesetzt ist, etwas anderes aufzuheben.“ Die Übereinstimmung dieser Sätze und ihres Wortlautes mit dem Ergebnis der Schrift von den negativen Grössen ist offenkundig. Und nun zur Anwendung auf unsere Frage. Wir kennen die „Kräfte“ der Seele nicht und verstehen nicht, wie das Denken und Wollen den Körper bewegen. „Wohl erkenne ich in mir Veränderungen als in einem Subjekte, welches lebt, nämlich Gedanken, Willkür usw., und weil diese Bestimmungen von anderer Art sind, als alles, was zusammengenommen meinen Begriff vom Körper macht, so denke ich mir billigermassen ein unkörperliches und beharrliches Wesen. Ob dieses aber auch ohne Verbindung mit dem Körper denken werde, kann vermittelst dieser aus Erfahrung erkannten Natur niemals geschlossen werden.“ Wer muss hier nicht an die Stelle in den Paralogismen (B. 409) denken: „Ich unterscheide meine eigene Existenz als eines denkenden Wesens von anderen Dingen ausser mir, zu denen auch mein Körper gehört; aber ob dieses Bewusstsein meiner selbst ohne Dinge ausser mir, dadurch mir Vorstellungen gegeben werden, gar möglich sei, und ich also bloss als denkendes Wesen, ohne Mensch zu sein, existieren könne, weiss ich dadurch gar nicht“. „Alle solche Urteile, fährt Kant in den ‚Träumen‘ fort, wie diejenigen von der Art, wie meine Seele den Körper bewegt, oder mit anderen Wesen ihrer Art jetzt oder künftig in Verhältnis steht, können niemals mehr als Erdichtungen sein und zwar bei weitem nicht einmal von demjenigen Werte, als die in der Naturwissenschaft, welche man Hypothesen nennt, bei welchen man keine Grundkräfte ersinnt, wogegen im ersten Falle selbst neue Fundamentalverhältnisse von Ursache und Wirkung angenommen werden, man also nur schöpferisch, oder chimärisch, wie man es nennen will, dichtet“.

Der Zusammenhang zwischen Geist und Körper, lautet Kants Ergebnis, ist unbegreiflich; die Gründe dieser Unbegreiflichkeit sind unwiderleglich. Die „Pneumatologie ist eine Wissenschaft im negativen Verstande, sie ist ein Lehrbegriff von der notwendigen Unwissenheit in Absicht auf eine vermutete Art Wesen“. „Ich weiss nicht“, ob es Geister gebe, ja was noch mehr ist, ich weiss nicht einmal, was das Wort Geist bedeute. Man findet zwar in den Schriften der Philosophen recht gute Beweise, auf die man sich verlassen kann, dass alles, was da denkt, einfach sein müsse, dass eine

jede vernünftig denkende Substanz eine Einheit der Natur sei, meine Seele wird also eine einfache Substanz sein; aber es bleibt durch diesen Beweis noch immer unausgemacht, ob sie materiell, oder ob sie immateriell und folglich ein Geist sei, ja ob eine solche Art Wesen wie diejenigen, die man geistige nennt, nur möglich sind. — Es bleibt unausgemacht, heisst es in den „Paralogismen", ob und wodurch sich die Seele von der Materie innerlich unterscheide. Unsere „Philosophen vom Geiste" freilich denken hierüber anders; sie wissen genau, was ein Geist ist und von ihren erhabenen Definitionen sticht Kants scherzende Wendung gar gewaltig ab. „Geister sind Wesen, deren so viele als man will vereinigt niemals ein solides Ganze ausmachen." Wer will, mag es also rühmen, dass es jene Philosophen inzwischen „so herrlich weit gebracht".

„Fanatisches" Anschauen nennt Kant die intellektuelle Anschauung, die sich die Adepten der Geheimphilosophie zuschreiben müssen, und meint, nach seinen Sätzen zu urteilen „kann die anschauende Kenntnis der anderen Welt allhier nur erlangt werden, indem man etwas von demjenigen Verstande einbüsst, welchen man für die gegenwärtige nötig hat". Wozu aber auch jene, doch vergeblichen Nachforschungen nach dem Geisterreiche? Den Wissbegierigen, die sich so angelegentlich nach den Geheimnissen der anderen Welt erkundigen, diene der sehr natürliche Bescheid, dass es am ratsamsten sei, wenn sie sich zu gedulden beliebten, bis sie dahin kommen werden. Auch die Moral hat kein wahres Interesse an der Untersuchung solcher Fragen. „Enthält das Herz des Menschen nicht unmittelbare sittliche Vorschriften, muss man, um ihn allhier seiner Bestimmung gemäss zu bewegen, durchaus die Maschinen an eine andere Welt ansetzen?" Nirgends hat Kant die Autonomie der Moral zu reinerem Ausdruck gebracht, als in diesen Worten. So wie hier Kant, dachte auch Sokrates, dachte Spinoza. „Wüssten wir auch nicht, dass unser Geist ewig ist, so würden wir dennoch Pietät und Religion und überhaupt alles, was zur Seelenstärke und dem Edelmut gehört, für das höchste halten", erklärt der 41. Lehrsatz des fünften Teiles der „Ethik".

5. Das Raumproblem bis 1770.

Zu den wichtigsten Differenzen zwischen Leibniz und Newton gehörte der Gegensatz in der Auffassung des allgemeinen Raumes.

Kant, der so vieles Newton verdankte, schloss sich ihm auch in der Auffassung des Raumes an, schon in der allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels; und unmittelbar aus der Betrachtung von Newtons Raumbegriff, der auch der Begriff der Geometrie ist (der Euklidischen müssen wir heute sagen), ist die Lehre von der Idealität des Raumes hervorgegangen.

Leibniz und mit ihm Wolff fassen den Raum relativ auf; Newton erfasste ihn im Sinne der Geometrie und Mechanik, also absolut. Jene erkennen in ihm nur ein Verhältnis der Dinge, einen Begriff, der verworren vorgestellt zur Vorstellung des Raumes wird. Folgerichtig leiten sie den Raum von den Dingen ab, sie beginnen mit den Dingen und betrachten die Ordnung ihrer blossen Koexistenz als ihre räumliche Ordnung. Sie stellen mit einem Worte die Dinge dem Raume voran. Newton dagegen, dessen geistiger Blick auf dem kosmischen Raume ruhte, erkannte, dass räumliche Verhältnisse der Dinge den Raum vielmehr voraussetzen, darum setzte er, wie es auch natürlich und notwendig ist, die Dinge in den Raum hinein. In diesem Sinne unterscheidet er den „absoluten, wahren oder mathematischen Raum" von dem „relativen, scheinbaren und gewöhnlichen" Raume. Und eine analoge Betrachtung führt er auch von der Zeit durch. Jener absolute Raum ist der Weltraum selbst, der unendliche, alle Dinge umfassende, allen Dingen die Stätte ihres Daseins und ihres Wirkens bereitende Raum; dieser, der relative, besteht in der besonderen Gestalt und Lage der Dinge, wechselseitig zueinander. Von jenem lehrt Newton, dass er seiner Natur nach, auch ohne alle Beziehung zu irgend einem äusseren Dinge, zu Etwas ausser ihm, vorhanden, sich selbst gleich, unbeweglich und unendlich sei; während der relative Raum einen beweglichen Teil, ein bestimmtes Mass des absoluten bilde, und von unseren äusseren Sinnen aus durch seine Lage zu anderen Dingen bestimmt werde. Der Gestalt und Grösse nach sind der relative Raum und der Teil des absoluten, der durch jenen abgemessen wird, ununterscheidbar dasselbe, der Zahl nach aber können sie verschieden sein. So hat die Atmosphäre zwar ein beständig gleiches Verhältnis zum Erdkörper, durch die Bewegung der Erde aber nimmt sie nach und nach immer andere und andere Teile des Weltraumes ein, Teile, die unter sich vollkommen gleich sind in Gestalt und Grösse, der Zahl nach

jedoch beständig verschieden werden. Newton hebt noch hervor, dass die Teile des absoluten Raumes weder gesehen, noch vermittelst der Sinne voneinander unterschieden werden können, der absolute Raum, so heisst dies, ist kein Gegenstand der äusseren Anschauung; aber, fügt Newton hinzu, in der Naturlehre müsse man von den Sinnen abstrahieren. Wir verstehen nun, in welchem Sinne der absolute Raum die Bedingung ist für alle relativen, oder empirischen räumlichen Bestimmungen. Damit Dinge in räumlichen Verhältnissen stehen können, müssen sie nicht nur unter sich selbst bestimmte Verhältnisse haben, sondern alle insgesamt noch überdies ein Verhältnis zum absoluten Raume. Und nur durch dieses letztere, ihnen allen gemeinschaftliche Verhältnis werden die ersteren zu räumlichen Verhältnissen vervollständigt. Ein Ding ist ein räumliches Ding nicht durch das blosse Verhältnis seiner Koexistenz mit anderen Dingen, wie Leibniz wollte, es wird ein räumliches Ding erst durch sein Verhältnis zum absoluten Raume. Leibniz hielt sich allein an die gleichzeitige Ordnung der Dinge. Sein Raumbegriff ist abstrakt; und zwar abstrahierte Leibniz gerade von dem Eigentümlichen, was jene Ordnung erst zu einer räumlichen Ordnung macht. Oder, er abstrahierte vom Raume und behielt dafür ein rein gedachtes Verhältnis zurück. Dass Koexistenz für sich allein noch kein Nebeneinander ist, lässt sich leicht zeigen. Farben können mit Tönen koexistieren, oder mit Geschmack- und Geruchempfindungen; aber sie bilden vermöge dieser Koexistenz noch nicht miteinander einen Raum. Wenn also Newton jedem relativen, oder erscheinenden Raume den absoluten, oder wahren Raum als für sich und unabhängig von seinen besonderen Bestimmungen bestehend zum Grunde legt, so ist er damit Leibniz gegenüber augenscheinlich im Rechte.

Niemals war Kant in der Raumlehre Anhänger der Leibniz-Wolffschen Philosophie. In der Schrift von der Schätzung der lebendigen Kräfte führt er den Raum auf ein Wirkungsgesetz der Substanzen zurück, betrachtet ihn also nicht als das blosse Verhältnis ihres Zusammenseins. In der Naturgeschichte des Himmels und der im Jahre des Erscheinens dieses Werkes verfassten physischen Monadologie, die auch sonst für seine Entwicklungsgeschichte bedeutsam ist, stand er in der Raumfrage bereits gegen Leibniz auf der Seite Newtons. In dieser Frage, wie durch die Anerkennung der Newton-

schen Anziehungskraft, hat er sich wohl am frühesten von den Dogmen seiner Schule losgesagt. Auch der eigentümlichen Verbindung, in welche Newton den absoluten Raum mit der Allgegenwart des höchsten Wesens brachte, stimmte er zu; in der Naturgeschichte des Himmels ist von dem „unendlichen Raume der göttlichen Gegenwart" in keineswegs nur bildlichem Sinne die Rede, und noch lange ist die Fortwirkung dieser Anschauung zu verfolgen, bis zu der Dissertation von 1770, ja der Kritik der reinen Vernunft selbst. — Dass durch die Idealität des Raumes gewissen theologischen Schwierigkeiten abgeholfen werde, galt Kant für eine willkommene Bestätigung der Wahrheit seiner Lehre. — In der Schrift „vom ersten Unterschied der Gegenden im Raume" bringt Kant einen interessanten geometrischen Nachweis für den absoluten Raum als die notwendige Voraussetzung der relativen Räume, womit er die von Newton (und Euler) für die nämliche Voraussetzung geltend gemachten Gründe ergänzt. Auch der zehn Jahre ältere Aufsatz: „neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe" ist nebenbei zu erwähnen, sofern die hier gezeigte Relativität aller Bewegung, wenn diese rein phoronomisch betrachtet wird, nur unter der Annahme eines nicht relativen Raumes denkbar ist. Um nämlich vorstellen zu können, eine Bewegung werde durch eine gleiche, aber entgegengesetzte Bewegung des Raumes, in dem sie erfolgt, aufgehoben und so fort, müssen wir schliesslich auf den absoluten, nicht mehr beweglichen Raum zurückgreifen, seine Vorstellung also dabei in Gedanken haben. Die genannten Schriften sind die Etappen in der Entwicklung des Raumproblemes während der vorkritischen Zeit. Ja die Schrif tvon 1768 von den Gegenden im Raume, leitet uns, wie bereits erwähnt, direkt zu der Idealitätslehre des Raumes in der Dissertation von 1770 über; ein wesentlicher Teil ihrer Ergebnisse, insbesondere der Satz von der Ursprünglichkeit des Raumes, als eines Grundbegriffes, der alle äussere Empfindung erst möglich macht, geht unverändert in das kritische Hauptwerk ein.

Auf die rein spekulative Behandlung des Raumproblems in Kants Erstlingsschrift musste schon hingewiesen werden. Hätten die Substanzen keine Kraft, ausser sich zu wirken, so würde kein Raum, so würde keine Ausdehnung sein. Also müssen auch die Eigenschaften des Raumes, insbesondere die Zahl seiner Dimensionen

in der Wirkungsart der Substanzen ihren Ursprung haben. Die Unmöglichkeit, die wir bei uns bemerken, einen Raum von mehr als drei Abmessungen vorzustellen, scheine daher zu rühren, erklärt Kant, dass auch unsere Seele die Eindrücke nach dem Gesetze des umgekehrten quadratischen Verhältnisses zu den Distanzen empfange, welches Gesetz zugleich die allgemeine Wirkungsweise der Massen aufeinander beherrscht. Dass der Raum unserer Anschauung nicht mehr als drei Dimensionen hat, sei nur eine von zahllosen Möglichkeiten, nicht denknotwendig mithin, sondern nur von tatsächlicher Gültigkeit. Wie Gauss durch die räumliche Deutung der komplexen Zahlen auf die Hypothese von mehr als dreidimensionalen Räumen verfiel, so geriet Kant auf den gleichen Gedanken durch die räumliche Deutung höherer Potenzen. „Die vierte Potenz ist in allen demjenigen, was wir uns durch die Einbildungskraft vom Raume vorstellen können, ein Unding. Man kann in der Geometrie ein Quadrat nicht mit sich selber multiplizieren, daher beruht die Notwendigkeit der dreifachen Abmessung nicht sowohl darauf, dass, wenn man mehrere setzte, man nichts anderes täte, als dass die vorigen wiederholt würden, sondern vielmehr auf einer gewissen andern Notwendigkeit, die ich noch nicht zu erklären imstande bin.“ — Ein anderes Wirkungsgesetz der Substanzen, — ein anderer Raum; würden die Substanzen nach einem anderen Gesetz der Anziehung wirken, als dem des inversen Quadrates der Entfernungen, so wäre die Folge davon ein Raum von anderen Dimensionszahlen. „Eine Wissenschaft von allen diesen möglichen Raumesarten wäre unfehlbar die höchste Geometrie, die ein endlicher Verstand unternehmen könnte.“ Dieses Wort erscheint uns heute wie eine Prophezeiung der nichteuklidischen Geometrie und sichert Kant einen Platz in der Geschichte dieser freilich nicht mehr eigentlich geometrischen Theorien. Kant unterlässt auch nicht, die, übrigens bedenklichen, metaphysischen Konsequenzen seiner Idee einer absoluten, oder „höchsten“ Geometrie zu ziehen. „Räume von dieser Art könnten unmöglich mit solchen in Verbindung stehen, die von ganz anderem Wesen sind; daher würden dergleichen Räume zu unserer Welt gar nicht gehören, sondern eigene Welten ausmachen müssen.“ Nur wenn der Raum von drei Dimensionen die einzige wirkliche Raumesart ist, gibt es eine, auch im metaphysischen Sinne einzige Welt.

Dass die Axiome unserer Geometrie nicht denknotwendig sind, lehrt auch die „Kritik“, und steht mit dieser Lehre in bestem Einklange mit der logischen und analytischen Möglichkeit anderer Geometrien, als der synthetischen des tatsächlich gegebenen Raumes unserer Anschauung. Sie zweifelt auch nicht, dass es für die tatsächliche Form unseres äusseren Anschauens einen Grund in den Dingen selbst geben müsse, nur hält sie mit Recht diesen Grund für unerforschlich und versagt sich weiter darüber zu spekulieren, um nicht ins Leere zu geraten.

Die physische Monadologie zeigt Kant auf dem Standpunkte der Newtonschen Naturphilosophie, der auch der Standpunkt für die Methode der Metaphysik in der späteren Preisschrift ist. Sie greift aber, als Vorläuferin der „metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft“, auch in die kritische Periode vor, und verdient daher eine kurze Betrachtung, obschon sie sich mit der Raumfrage nur indirekt beschäftigt. Sie setzt den Raum der Geometrie als gegeben voraus und sucht ihn nicht mehr aus einem metaphysischen Gesetze der Wechselwirkung der Substanzen abzuleiten.

Es sei die einstimmige Regel aller wahren Forscher, nichts willkürlich anzunehmen oder dem Belieben einer blossen Konjektur zu überlassen, vielmehr mit der grössten Sorgfalt das entscheidende Votum der Erfahrung einzuholen und mittels der Geometrie auszulegen, um nicht ins Leere zu geraten*. Die nämlichen Kennzeichen: Verbindung von Erfahrung mit Geometrie zur Ermittlung der Gesetze der Erscheinungen, gibt auch die Preisschrift vom naturwissenschaftlichen Verfahren an. Ausserdem sucht bereits die „physische Monadologie“ die materielle Raumerfüllung aus dem Antagonismus zweier Kräfte, der Anziehung und Abstossung, zu erklären, von denen die erste nach dem inversen Quadrat, die zweite nach dem inversen Kubus der Entfernung wirken soll. Wie in der späteren naturphilosophischen Schrift wird auch hier erörtert, eine blosse Kraft der Repulsion würde alle Materie zerstreuen, die blosse Attraktion dagegen müsste sie aufs engste zusammendrängen, eine endliche Raumerfüllung

* V. S. 257. Qui rerum naturalium perscrutationi operam navant... in eo quidem unanimi consensu coaluerunt sollicite cavendum esse, ut ne quid temere et conjectandi quadam licentia confictum in scientiam naturalem irrepat, neve quidquam absque experientiae suffragio et sine geometria interprete incassum tentetur.

ergebe sich also nur durch das Widerspiel beider Kräfte. Die Materie nehme den Raum nicht ein durch ihre blosse Gegenwart, sondern vermöge der Undurchdringlichkeit, welche eine eigentliche, repellierende Kraft sei. Die Verschiedenheit der Raumerfüllung erkläre sich aus den verschiedenen, den einzelnen Elementen eigenen Graden der Kraft der Undurchdringlichkeit, nicht aus einem dazwischen gemengten leeren Raume. — Der eigentliche Zweck der kleinen Abhandlung ist, den Nutzen zu zeigen, der aus der Verbindung der Geometrie mit metaphysischen Betrachtungen über die Konstitution der Materie für die Naturphilosophie erwachse. Zu dem Ende sucht Kant die Widersprüche aus dem Wege zu räumen, die sich zwischen der Geometrie und der Metaphysik in bezug auf das Problem der Materie erheben, — ein Vorhaben, das um so wichtiger erscheint, wenn wir bedenken, dass es sich hier um Schwierigkeiten handelt, die zum Teil noch heute nicht überwunden sind und aller Atomistik anzuhaften scheinen. Für die Methode Kants ist es nun von Wichtigkeit zu bemerken, dass er bereits in dieser Schrift das Ansehen der Geometrie und Erfahrungswissenschaft als durchaus gleichberechtigt, den Ansprüchen von Seite der Metaphysik gegenüberstellt. Wolff hatte die philosophische Erkenntnis, als die vollkommen begriffsgemässe, der mathematischen übergeordnet; von der Metaphysik gehen nach ihm die Entscheidungen über die Wissenschaftsfragen überhaupt aus. Kant stellt die Mathematik neben die Philosophie, er will zwischen ihnen vermitteln; wo er aber eine Vermittlung nicht möglich findet, steht er auf der Seite der Gegenpartei. Er führt gegen Leibniz-Wolff den Beweis der unendlichen Teilbarkeit des Raumes und es ist von Interesse zu sehen, wie scharf und bündig er die Punkte des Gegensatzes zwischen Verstandesmetaphysik und mathematischer Naturwissenschaft darstellt. Jene leugne hartnäckig die Teilbarkeit des Raumes ins Unendliche, welche die Geometrie mit der an ihr gewohnten Gewissheit beweise. Jene verwerfe den Raum als Voraussetzung der ungehemmten Bewegung, diese erweise ihn als dazu notwendig. Jene halte die allgemeine Gravitation für eine Chimäre, während die Naturphilosophie sie zu den sicher erkannten Ursachen der Erscheinungen zähle. Den Widerspruch zwischen der Einfachheit und endlichen Zahl oder Diskretion der Atome und der unendlichen Teilbarkeit und Stetigkeit des Raumes

sucht Kant durch Berichtigung des Begriffs der Raumerfüllung zu heben. Das materielle Element erfülle den Raum nicht durch sein blosses Dasein, sondern durch die Aktionssphäre seiner Wirkungen. Durch seine äusseren, auf andere Elemente bezogenen Wirkungen beschreibe das Element der Materie ein Element des Raumes. Im Raume sind daher nicht die inneren Determinationen, die eigenen Erregungen des Elementes anzutreffen, sondern nur die äusseren Erscheinungen derselben. Wer die Raumsphäre des Elementes in Gedanken teile, teilt nur die Quantität des Wirkungskreises, nicht das wirkende Element selber. Unbeschadet der Einfachheit des Elementes können sich also seine Wirkungen über seine ins Unendliche teilbare Aktionssphäre stetig verbreiten. Das für sich Existierende wird durch die ins Unendliche gehende Teilung seiner äusseren Erscheinung nicht erreicht; die Teilung der Wirkungen ist keine Spaltung des wirksamen Atoms. — Eine Folge dieser Lehre wäre der Satz: ein Element der Raumerfüllung, stetig und daher unendlich teilbar, ist nur die Erscheinung oder Wirkung eines Elementes der Substanz, welches für sich, d. i. in abstrakto betrachtet, unräumlich gedacht werden muss. Die Hypothese, welche Kant zur Beseitigung des Widerspruchs zwischen der Stetigkeit des Raumes und der Diskretheit und Einfachheit der raumerfüllenden Elemente ausbildet, ist gleich der Annahme einer dynamischen Atomistik. Und Kant, nicht Boscovich, hat diese Hypothese zuerst aufgestellt. Boscovichs Schrift erschien erst 1759, drei Jahre nach der „physischen Monadologie". Später hat Kant die Atomistik gänzlich aufgegeben und einen reinen, dafür auch kernlosen Dynamismus der Materie ausgebildet; es ist dies die einzige prinzipielle Differenz der metaphysischen Anfangsgründe und der physischen Monadologie.

Wir sehen aus dieser Betrachtung der kleinen aber wichtigen Schrift vom Jahre 1756, dass Kant in der Frage nach der Natur des Raumes sich auf die Seite der Geometrie, also der Leibniz-Wolffschen Lehre entgegenstellte. Die Newtonische Naturphilosophie hatte seinen Geist über die deutsche Begriffsphilosophie hinausgeführt. Von Newton lernte Kant den absoluten Weltraum in Erwägung zu ziehen, den Raum, der nicht durch Zusammensetzung aus Monaden erst gewonnen werden kann, sondern als das Prinzip aller Zusammensetzung und alles räumlichen Erscheinens und Wirkens, diesen

zugrunde liegen muss. An dem Probleme der Teilbark eitdes Raumes ins Unendliche ging ihm zuerst das Bewusstsein des Gegensatzes von Begriffsmetaphysik und mathematischer Naturerkenntnis auf. Kein Wunder, wenn wir ihn noch öfter auf dieses Problem zurückkommen sehen. In der „Kritik" bildet es einen Teil der „Antinomie" und dient zum indirekten Beweise der Idealität des Raumes, und in den „metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" ist die Rede von den Anmassungen einer sich überhebenden und missverstehenden Metaphysik, die den augenscheinlichsten Beweisen der Geometrie zum Trotze die Teilbarkeit des Raumes ins Unendliche leugne. An diesem Punkte war schon 1756 für Kant das Ansehen der dogmatischen, durch Begriffe über die Wirklichkeit entscheidenden Metaphysik vernichtet. Diese musste sich hier dem grösseren Gewichte der geometrischen Beweise beugen und ihr Geltungsbereich zeigte sich durch die Selbständigkeit der exakten Wissenschaft erheblich eingeschränkt.

Die wichtigste Schrift Kants zur Raumfrage in der vorkritischen Zeit und bezeichnenderweise von den Schriften dieser Zeit zugleich die letzte, ist, wie wiederholt hervorzuheben war, die Abhandlung: „von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume".

Es sind nur wenige, aber umso inhaltsvollere Seiten. Von sachlicher Bedeutung ist schon die Art, wie Kant das Thema seiner Untersuchung einführt. Er erinnert an das Projekt einer analysis situs von Leibniz, eines neuen Zweiges der Analysis, welcher freilich wohl niemals mehr als ein Gedankending gewesen sei, einer der vielen Entwürfe, deren Ausführung die Welt von Leibniz vergeblich erwartet habe. Gleichviel, — für den Begriff, welchen Leibniz analytisch zu entwickeln vorhatte, den Begriff der Lage, sucht Kant in der Anschauung den ersten Grund der Möglichkeit auf und zeigt damit, wie unentbehrlich für die analytische Behandlung geometrischer Probleme das Zurückgehen auf ihre anschaulichen Voraussetzungen ist. Unter der Lage der Teile eines Raumes ist die Beziehung der Teile untereinander zu verstehen, doch reicht diese Beziehung nicht aus, ein räumliches System vollständig zu bestimmen. Es muss noch die Angabe der Gegend hinzukommen, nach welcher die Teile in der bestimmten Weise geordnet sind. In einem Kalkul der Lage müsste also auch der Unterschied der Gegend oder der

Richtung in der Ordnung der Teile in Rechnung gezogen werden. Der Begriff der Gegend aber führt uns zuletzt notwendig auf den Begriff des absoluten Raumes. Denn während wohl die Lage der Teile eines räumlichen Systems gegeneinander aus der Betrachtung des Systems selbst zu erkennen ist, bezieht sich die Gegend, wohin die Ordnung der Teile gerichtet ist, auf den Raum ausserhalb des Systems, aber nicht auf den Ort dieses Raumes, weil dies wieder nur die Lage eben derselben Teile in einem äusseren Verhältnis wäre, sondern „auf den allgemeinen Raum als eine Einheit, wovon jede Ausdehnung als ein Teil angesehen werden muss". — Damit ist der Gegenstand für Kants Untersuchung bestimmt. Seine Abhandlung soll auf anschauliche Weise zeigen, dass der absolute Raum unabhängig vom Dasein aller Materie und selbst als der erste Grund der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung eine eigene Realität habe.

Kant knüpft an Euler an; er nennt als einzige Vorarbeit Eulers Abhandlung (in der „Geschichte der Akademie der Wissenschaften" in Berlin vom Jahre 1748, erschienen 1750), und nicht, wie man erwartet hat, Clarke's und Leibniz' Briefwechsel, den er vielleicht gar nicht gelesen hat. Euler habe die Schwierigkeiten (eigentlich müsste es heissen: die Unmöglichkeit) gezeigt, den allgemeinen Bewegungsgesetzen eine bestimmte Bedeutung zu geben, wenn man dabei den Raumbegriff von Leibniz annimmt, unter Raum also nur ein Verhältnis der Dinge versteht; die Schwierigkeiten aber, die entstehen, wenn man sich jene Gesetze nach dem Begriff des absoluten Raumes in concreto vorstellen will, unberührt gelassen. Hier nun greift Kants Untersuchung ergänzend ein; es soll durch sie nicht dem Mechaniker allein, sondern selbst dem Geometer „ein überzeugender Grund an die Hand gegeben werden, die Wirklichkeit des absoluten Raumes behaupten zu können". Da sich also Kant selbst auf Eulers Abhandlung beruft, so erscheint es, schon zur Vergleichung der beiderseitigen Gründe, geboten, auf die Bemerkungen Eulers zurückzukommen.

Euler weist nach, dass die in der Philosophie gebräuchlichen Begriffe von Raum und Zeit, es sind dies die Begriffe von Leibniz, eine Begründung der Prinzipien der Mechanik nicht ermöglichen, sofern die diesen Prinzipien zum Grunde liegenden Begriffe des Ortes

und der Richtung durch den Begriff der Relation der Körper keine Erklärung finden. Die Vorstellung der Ausdehnung im allgemeinen bilden wir durch Weglassung aller näheren Bestimmungen der Ausdehnung der Körper; diese Vorstellung ist mithin abstrakt. Der Begriff des Ortes dagegen, den ein Körper einnimmt, kann nicht auf diese Weise abgeleitet werden; er entsteht, wenn wir den Körper in Gedanken vollständig aufheben, so dass der Ort nicht eine Bestimmung des Körpers selbst sein kann, weil er ja bleibt, wenn dieser mit allen seinen Quantitäten weggenommen ist. Der Ort, den ein Körper einnimmt, ist folglich sehr verschieden von der Ausdehnung, diese gehört dem Körper an und bewegt sich mit ihm von dem einen Orte zum andern, wogegen der Ort selbst und der Raum, als der Inbegriff der Orte, unbeweglich ist. (Eine analoge Betrachtung gilt auch von der Zeit, die ebenso etwas reelles ist, wie der Raum, mit dem sie in Verhältnis gesetzt wird.) Es sind Newtons Anschauungen, wie man sieht, auf geistreiche und bündige Art ausgedrückt, und wir überzeugen uns von ihrer Wahrheit und ihrem Gewichte, wenn wir sie auf die Mechanik anwenden. Das oberste Prinzip der Mechanik ist das Beharrungsprinzip; demzufolge jeder freie Massenpunkt, allgemeiner jedes freie System in seinem Zustande der Ruhe oder der gleichförmigen Bewegung in einer Geraden beharrt. Die Beharrung der Ruhe bedeutet hier nicht bloss ein konstantes Verhältnis des Systems zu irgend einem mit ihm zugleich gegebenen, das ja mit jenem in Bewegung begriffen sein könnte, sie bedeutet ein unverändertes Verhältnis zum Raume selbst und abgesehen von allen übrigen Systemen in ihm. Die Beharrung der Bewegung bedeutet, dass die dem freien System einmal eingedrückte Bewegung gleichförmig in einer Geraden fortbestehe, oder, was in unserem Zusammenhange unwesentlich ist, allgemeiner, nach Hertz, in einer geradesten Bahn. Beides also, Beharrung der Ruhe wie der Bewegung, schliesst die Annahme des absoluten Raumes und der absoluten Zeit in sich ein: das Beharrungsprinzip ist ohne diese Annahme nicht denkbar, d. h. es lässt sich ohne sie nicht definieren. Und nun nehme man hinzu, dass dieses Prinzip keineswegs eine blosse Hypothese ist und auch kein a priori gültiges Gesetz; es ist aus der Erfahrung abgeleitet, durch Analyse der in der Natur stattfindenden Bewegungsvorgänge, und dann auf seine allgemeine Form gebracht worden. So wirklich

also das Prinzip, so wirklich müssen auch seine Bedingungen sein, die Gesetze des reinen Raumes und der reinen Zeit. — Auch darin hat Euler Recht, dass Raum und Zeit nicht abstrakte Begriffe sind, in der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes abstrakt. Sie werden nicht durch Fortlassen der besonderen Merkmale der Dinge gebildet, sondern durch Aufhebung der ganzen Vorstellung der Körper; wir abstrahieren sie nicht aus den Dingen, wir abstrahieren, um zu ihnen zu gelangen, von den Dingen. Euler nennt sie, um sie von abstrakten Vorstellungen zu unterscheiden, objektive Begriffe; während uns nämlich die Bildung abstrakter Begriffe von den Objekten abführt, bringt uns die der Begriffe von Raum und Zeit zu den Objekten unserer Vorstellung, zu Raum und Zeit selbst.

Kant geht bei seiner Untersuchung von dem rechtwinkligen Koordinatensysteme des Raumes aus, das wir uns durch unseren eigenen Körper gelegt denken, offenbar dem natürlichsten Orientierungsmittel, von dem man irgend ausgehen kann. Um zu bestimmen, was oben oder unten, rechts oder links, vorne oder hinten liegt, haben wir gar kein anderes ursprüngliches Bezugsystem, als den eigenen Körper. Alle unsere Urteile von den Weltgegenden sind dem Begriffe untergeordnet, den wir von Gegenden haben und nur haben können, sofern sie im Verhältnis zu den Seiten unseres Körpers bestimmt sind. Darnach bestimmen wir zum Beispiel, auf welcher Seite des Horizontes wir den Aufgang der Sonne zu suchen haben. Jeder muss die Raumkonstruktion der Welt ausser ihm von sich aus beginnen; jeder ist gezwungen, bei der anschaulichen Vorstellung der Gegend, in welcher irgend ein Ding sich befindet, sich selbst als den ursprünglichen Beziehungs- oder Anfangspunkt der Koordinatensysteme mitvorzustellen. Der Mittelpunkt des Raumes ist überall, wo wir sind, seine Grenze nirgends, zum augenscheinlichen Beweis, dass der allgemeine Raum von den Sinnenwesen ausgeht, die den Raum vorstellen. Man könnte dies den geometrischen Egoismus nennen, den wir wie andere Egoismen mit auf die Welt bringen. Für diese ursprüngliche Unterscheidung der Richtungen im Raume durch unsere Körpergefühle existieren gewiss auch physiologische Ursachen und Kant selbst unterlässt nicht, darauf aufmerksam zu machen, dass die rechte Seite unseres Körpers mechanisch und dementsprechend auch dem Gefühle nach vor der linken bevorzugt sei.

Worauf es uns aber hier ankommt, ist weder die physiologische Seite der Frage noch die interessante naturhistorische Tatsache, dass gewisse Geschöpfe, z. B. fast alle Schnecken, in bezug auf die Gegend, nach welcher ihre Teile geordnet sind, untereinander übereinstimmen; die Bedeutung dieser ursprünglichen Orientierung im Raume liegt vielmehr in dem Satze, den Kant erwiesen hat: „dass der vollständige Bestimmungsgrund einer körperlichen Gestalt nicht lediglich auf dem Verhältnis und der Lage seiner Teile gegeneinander beruht, sondern noch überdies auf einer Beziehung gegen den allgemeinen absoluten Raum, so jedoch, dass dieses Verhältnis zwar nicht unmittelbar kann wahrgenommen werden, wohl aber diejenigen Unterschiede der Körper, die einzig und allein auf diesem Grunde beruhen".

Zwei Figuren in der Ebene, welche gleich und ähnlich sind, decken einander; sie sind kongruent. Anders zwei Körperräume, oder auch Flächen, die nicht in einer Ebene liegen, sie können völlig gleich und ähnlich sein, ohne dass es möglich ist, sie zur Deckung zu bringen, d. h. die Grenzen des einen können niemals zugleich die Grenzen des anderen sein. Ein sphärisches Dreieck kann einem zweiten völlig gleich und ähnlich und dennoch zu diesem inkongruent sein. Dies ist der Fall, wenn die Dreiecke auf dem nämlichen Bogen des Äquators errichtet sind, ihre Flächen also auf verschiedenen Hemisphären der Kugel liegen. Das eine Dreieck ist jedem einzelnen Bestimmungsstücke nach dem anderen völlig gleich, und doch sind beide wiederum völlig verschieden; es ist unmöglich, das eine an die Stelle des andern zu bringen. Das nächstliegende Beispiel für Inkongruenz bei gleichzeitiger Symmetrie ist übrigens jedermanns rechte Hand im Vergleich zu seiner linken; bei aller Gleichheit und Ähnlichkeit der Gestalt kann die eine Hand nie in den Grenzen der anderen eingeschlossen werden. Dasselbe lehrt das Bild einer Hand im Spiegel. Wie ist nun diese augenscheinliche Tatsache zu erklären? Bei aller Übereinstimmung in allem übrigen bleibt hier ein innerer und wahrer Unterschied bestehen, den doch der Verstand nicht als inneren denken kann. Wenn von zwei Körperräumen die in allen an ihnen selbst wahrnehmbaren Ausdehnungsverhältnissen, in allem, was der Verstand bei ihrer Betrachtung wahrnimmt, völlig übereinstimmen, der eine dennoch nicht den Raum des zweiten einnehmen kann, so muss dies darauf beruhen, dass die beiden Räume verschie-

dene Teile des absoluten Raumes sind. Die Umgrenzung des einen Körpers ist eben absolut eine andere als die Umgrenzung des anderen, sie ist ein anderer Teil des ursprünglichen Raumes, und darum kann die Oberfläche, die den einen umschliesst, niemals auch den anderen einschliessen. Die Art der Verbindung der Teile ist bei beiden Körpern dieselbe, alle Verhältnisse der Lage und Grösse sind unter sich verglichen ununterscheidbar die gleichen, nur die Lage, nur das Verhältnis beider zum Weltraum ist ein anderes. Und da also Unterschiede, die nur auf diesem Verhältnis beruhen können, wirklich existieren, muss auch der absolute Raum existieren. Um dies möglichst populär und eindringlich auszudrücken, wählt Kant das Beispiel der Hand. „Wenn man sich vorstellt, das erste Schöpfungsstück solle eine Menschenhand sein, so ist es notwendig entweder eine rechte oder eine linke Hand, und um die eine hervorzubringen, war eine andere Handlung der schaffenden Ursache nötig, als die, wodurch ihr Gegenstück gemacht werden konnte.“ Die Folgerung daraus ist nicht zu verfehlen. Wäre Leibniz im Rechte, so würde aller wirkliche Raum nur derjenige sein, den die erste Hand einnimmt, oder der durch das Aneinanderreihen ihrer Teile erzeugt wird; die Hand müsste also auf jede Seite des menschlichen Körpers passen. So viel Monaden — so viel Raum. Aus einer bestimmten Zahl Leibnizischer Monaden, ohne vorher bestehenden Raum, liesse sich nur eine Hand überhaupt bilden, die weder eine rechte, noch eine linke ist, also gewiss keine wirkliche Hand. Ausser den Verhältnissen der Dinge nach Zahl und Grösse der Teile muss ursprünglich und absolut der Raum existieren, der alle diese Verhältnisse umfasst, und erst zu räumlichen Verhältnissen macht, und welcher bleibt, mögen jene auch geändert oder selbst aufgehoben werden.

„Es ist hieraus klar, dass nicht die Bestimmungen des Raumes Folgen von den Lagen der Teile der Materie gegeneinander, sondern diese (Lagen) Folgen von jenen (Bestimmungen) sind, und dass also in der Beschaffenheit der Körper Unterschiede angetroffen werden können, und zwar wahre Unterschiede, die sich lediglich auf den absoluten und ursprünglichen Raum beziehen, weil nur durch ihn das Verhältnis körperlicher Dinge möglich ist.“ Und weil der absolute Raum „kein Gegenstand einer äusseren Empfindung ist, sondern ein Grundbegriff, der alle dieselbe zuerst möglich macht, so

können wir dasjenige, was in der Gestalt eines Körpers lediglich die Beziehung auf den reinen Raum angeht, nur durch die Gegenhaltung mit anderen Körpern" entdecken. Deutlich kündigt sich in diesen Sätzen das Herannahen der neuen Lehre vom Raume an, welche die Dissertation von 1770 und die „Kritik" begründen; denn sie enthalten schon das erste Argument für den Beweis der neuen Lehre. Und ebenso kommt ihr eigentliches Problem in den folgenden Worten zum Ausdruck: der Begriff des Raumes, wie ihn der Geometer denkt und „scharfsinnige Philosophen in den Lehrbegriff der Naturwissenschaft aufgenommen haben", nämlich absolut und ursprünglich, ist nicht für ein blosses Gedankending anzusehen, obgleich es nicht an Schwierigkeiten fehlt, die diesen Begriff umgeben, wenn man seine Realität, welche dem inneren Sinne anschauend genug ist, durch Vernunftbegriffe fassen will.

Damit war die Natur des Raumes, soweit es auf den Gegenstand seiner Vorstellung ankommt, richtig erkannt. Der Raum war als ursprünglich gegenüber, und als unabhängig von den besonderen räumlichen Bestimmungen der Dinge erwiesen. Es war entdeckt, dass der Raum objektiv, oder dem Begriffe nach den äusseren Anschauungen vorhergehe, weil er die Bedingung für sie ist, und dass die Räume, welche die Dinge einnehmen, Teile des einigen ursprünglichen Raumes sind, Folgen seiner Bestimmungen; nur die Art der Realität des absoluten Raumes blieb noch im Dunkeln.

Dem Anscheine nach trennt uns noch ein weiter Schritt von der in der Dissertation und der Kritik begründeten Idealität des reinen Raumes. In Wahrheit war jedoch der Schritt von dem Ergebnis unserer Schrift zu dieser kritischen Einsicht sowohl zeitlich wie sachlich ein kurzer. Kant hat ihn schon 1769 zurückgelegt, ein Jahr nach der Abhandlung von den Gegenden im Raume.

Ehe wir ihm indes auf seinem Übergange zu dem Standpunkte der kritischen Raumlehre folgen, müssen wir zu den symmetrischen und inkongruenten Räumen zurückkehren, um zu sehen, was durch sie eigentlich bewiesen wird. Kant ist selbst auf den Gegenstand noch zweimal zurückgekommen: in der Dissertation von 1770, um damit die anschauliche Natur der Vorstellung des allgemeinen Raumes zu bestätigen, und in den Prolegomena zur Erläuterung, nicht zum Beweise, der Idealität des reinen Raumes. Und in der Tat ergibt

sich das erste: die anschauliche Natur des Raumes, ebenso wie die Ursprünglichkeit seiner Vorstellung unmittelbar aus der Betrachtung symmetrischer Räume. Hier zeigen sich wesentliche Unterschiede zweier gleicher Dinge, die, eben weil es Unterschiede gleicher Dinge sind, vom Verstande nicht als wesentliche zu erkennen sind, die als solche den Dingen selbst eigen sein müssten. Sie sind mithin keine begrifflichen Unterschiede, sie sind rein anschaulicher Natur und daher auch nur durch die Sinne zu erfassen. Mit sonderbarem Missverständnis sah Zöllner (Prinzipien einer elektrodynamischen Theorie der Materie) in der Symmetrie ohne Kongruenz einen logischen Widerspruch, und noch wunderlicher ist seine Auflösung des vermeintlichen Widerspruches durch die Annahme eines vierdimensionalen Raumes. Hier steigert das Mittel das Übel, dem es abhelfen sollte, es treibt unaufhaltsam von „Widerspruch" zu Widerspruch. Der Fall, den Zöllner im dreidimensionalen Raume so widersprechend fand, kehrt ja bei den analogen Gebilden des vierdimensionalen wieder und so immer fort, ins Unendliche; warum also nicht lieber gleich zur Quelle der Erscheinung zurückgreifen, der wir doch durch keine Flucht aus dem Raume in alle beliebigen Überräume je zu entrinnen vermöchten? Die Notwendigkeit, dass etwas der körperlichen Symmetrie in dem tatsächlichen Raume unserer Anschauung Analoges auch in jedem denkbaren anzutreffen wäre, ist übrigens an sich von der grössten Bedeutung. Sie bestätigt Kants Folgerung, dass beim Raume das Ganze den Teilen dem Begriffe nach vorangeht, sie zeigt die Ursprünglichkeit des Raumes seinen Bestimmungen gegenüber, den Körpern in ihm, und dass, wie der Raum selbst äussere Verhältnisse der Dinge erst möglich macht, so auch seine Vorstellung ein Grundbegriff ist, auf welchem die Möglichkeit aller äusseren Anschauung beruht. Und sie lehrt noch mehr. Sie bestätigt die Idealität des allgemeinen oder absoluten Raumes, wenn diese nur durch andere Gründe zu erweisen ist. Denn nur dadurch sind zwei gleiche Räume inkongruent, dass sie zu dem anschauenden Subjekte, von welchem die Unterscheidung der Gegenden im Raume ausgeht, ein verschiedenes Verhältnis haben. Zwei Dinge, die für das begriffliche Denken ununterscheidbar sind, können also verschieden, ja selbst entgegengesetzt sein, vermöge ihrer verschiedenen Beziehung zu den äusseren Sinnen des Subjektes, auf welche sie

wirken; mag nun der absolute Raum selbst ein „Ding“ sein, d. i. an sich existieren, oder seinen Ursprung in der sinnlichen Vorstellungsart des Subjektes haben. Und damit wird auch das Bedenken von Gauss gehoben.

Nachdem Gauss vorangeschickt hatte: der Unterschied zwischen rechts und links sei, sobald man vorwärts und rückwärts in der Ebene und oben und unten in Beziehung auf die beiden Seiten der Ebene einmal festgesetzt habe, in sich völlig bestimmt, wenn wir gleich unsere Anschauung dieses Unterschiedes anderen nur durch Nachweisung an wirklich vorhandenen materiellen Dingen nachweisen können, fährt er fort: „beide Bemerkungen hat schon Kant gemacht, aber man begreift nicht, wie dieser scharfsinnige Philosoph in der ersteren einen Beweis für seine Meinung, dass der Raum nur Form unserer äusseren Anschauung sei, zu finden glauben konnte, da die zweite so klar das Gegenteil, und dass der Raum unabhängig von unserer Anschauung eine reelle Bedeutung haben muss, beweist“. Fürs erste beweist das Symmetrieargument, für sich allein, nur die Ursprünglichkeit des Raumes und dass dieser kein abstrakter Begriff eines blossen Verhältnisses der Dinge sein kann, die Art seiner Realität aber bleibt dabei noch unbestimmt. Fürs zweite hat auch nach Kant der Raum reelle Bedeutung; er ist die wirkliche Anschauungsform unserer äusseren Sinne, kein blosser „modus imaginandi“, und ebenso wirklich wie der Raum, sind auch die Dinge, die in dieser Form als räumliche Dinge erscheinen. Die wirklich vorhandenen materiellen Dinge, an denen wir, wie Gauss richtig bemerkt, jenen Unterschied der Gegenden anderen allein nachweisen können, sind die Erscheinungen uns und anderen Sinnenwesen gemeinsamer Dinge, und nicht imaginierte Dinge. Zugegeben, dass man durch das Symmetrieargument allein die Idealität des Raumes nicht beweisen kann, und auch Kant hat dies nirgends versucht, so ist es doch ebenso gewiss, dass man sie durch dieses Argument auch nicht widerlegen kann; ja diese Widerlegung kann noch weniger gelingen als jener Beweis.

Man könnte von der Abhandlung über die Gegenden im Raume direkt den Weg zur kritischen Raumlehre der Dissertation von 1770 nehmen. Die Prämissen waren sämtlich dort bereits gegeben, aus denen diese Lehre als Folgerung entspringen konnte. Was ist dies

für eine Realität, unabhängig von den Objekten, den materiellen Dingen, die in ihr wirken, selbst aber ohne ein Objekt, die nicht verschwindet, wenn man die Materie in Gedanken vernichtet, oder aus dem Wege räumt, vielmehr erst in ihrer wahren Selbständigkeit und Ursprünglichkeit hervortritt, wenn wir von den Dingen abstrahieren, also kein Abstraktum ist, abgezogen aus den Dingen als deren gemeinschaftliches Merkmal, sondern eine Abstraktion von den Dingen, eine Zurückziehung, eine Abwendung von den Dingen, oder doch nur dadurch entdeckt und erwiesen wird? Wie — wenn der absolute Raum, eben weil er kein Gegenstand der äusseren Anschauung, die Form derselben wäre? wenn der Grund für seine Vorstellung in der Auffassungsart des Subjektes selber läge? Dann liesse es sich sofort verstehen, warum wir den Raum als bleibend denken, denken müssen, auch wenn keine Dinge in ihm existierten. Erwägen wir, bei jeder äusseren Anschauung stellen wir uns die Dinge nicht bloss in Verhältnissen gegeneinander vor, wir denken sie zugleich insgesamt in einem Verhältnis zum absoluten Raume. Wie, wenn eben dieses, allen äusseren Dingen gemeinsame Verhältnis, das für sie alle in gleicher Weise eine Bedingung für ihre Vorstellbarkeit bildet, das Verhältnis zu unserer Auffassungsform selber wäre? Wir befassen das System der Dinge in eine einzige, einheitliche Gesamtvorstellung: so wenig oder so viel wir von den Dingen ausser uns anschauen, ob wir die Grenzen unserer äusseren Anschauung durch das Mikroskop nach unten, durch das Teleskop nach oben erweitern, immer erscheinen uns die Dinge in Grenzen, alle Räume, die kosmischen, wie die irdischen nehmen wir im Raume wahr, diesen Raum selbst aber niemals, sollte dies etwas anderes heissen können als: wir nehmen sie in der Form unserer Anschauung und Auffassung wahr, in der Form unserer Sinnlichkeit? Weil die Dinge, nebst ihren Verhältnissen zueinander, als Gegenstände der äusseren Anschauung, insgesamt noch ein notwendiges Verhältnis zu dem Gesetze oder der Form der Anschauung haben; deshalb werden sie nicht bloss in den bestimmten räumlichen Verhältnissen, die sie zueinander haben, wahrgenommen, sondern immer auch in dieser ihrer Beziehung zur Vorstellungsform des allgemeinen oder reinen Raumes gedacht.

Eines ist sicher und wird schon durch die Untersuchung über die Gegenden im Raume festgestellt: es existiert eine Ordnung für

die Objekte ausser uns und sie besitzt Eigenschaften, die nicht aus dem Begriff einer Relation der Objekte abzuleiten sind, — und diese Ordnung existiert entweder an sich, in der Natur, so wie sie unabhängig von unserer Vorstellung besteht; oder sie präexistiert als das Gesetz unserer Anschauung der Natur. Nur in diesem zweiten Falle, nicht in dem ersten, vermögen wir zu erklären, dass wir diese Ordnung im allgemeinen, d. i. mit allen ihren wesentlichen Eigenschaften a priori, unabhängig von der Erfahrung einsehen; nur in diesem zweiten Falle sind wir zugleich gewiss, dass die Dinge, die irgend zu unserer äusseren Anschauung kommen mögen, notwendig mit den a priori erkennbaren Eigenschaften des Raumes übereinstimmen müssen.

Kant ist nicht auf diesem direkten Wege zu der Entdeckung der Idealität des absoluten Raumes (und entsprechend der absoluten Zeit) geführt worden, sondern auf dem indirekten der „Antinomie" und erst an den indirekten Beweis hat sich, wiewohl unmittelbar darauf, der direkte Beweis des „transzendentalen Idealismus" angeschlossen.

„Ich sah anfänglich diesen Lehrbegriff (des transzendentalen Idealismus) nur in einer Dämmerung; ich versuchte ganz ernstlich Sätze zu beweisen und ihr Gegenteil, nicht um eine Zweifellehre zu errichten, sondern, weil ich eine Illusion des Verstandes vermutete, zu entdecken, wo sie stecke. Das Jahr 69 gab mir grosses Licht" — so lautet Kants eigene Erklärung hierüber, deren erste Kenntnis wir Benno Erdmann verdanken. Es ist nicht allzu gewagt, Kants Gedankengang bei seiner Entdeckung nachzubilden. Durch Newton gewöhnt, an den Weltraum zu denken, musste sich seinem Geiste die Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit aufdrängen, die materielle Welt in ein bestimmtes Grössenverhältnis zum absoluten Raume zu bringen. Mag man die Sinnenwelt im Raume als endlich, oder mag man sie als absolut unendlich annehmen: beides lässt sich beweisen, also ist keine der beiden, einander ausschliessenden Annahmen wirklich bewiesen. Dazu kommt die nicht geringere Verlegenheit, mit der unendlichen Teilbarkeit des Raumes die absolute Existenz der Materie zu verbinden. Schon 1756 hatte Kant mit dieser Antinomie sich beschäftigt, wenngleich er sie noch nicht als Antinomie erkannt hatte. Die Antinomie entsteht durch die Voraussetzung der absoluten Realität der Sinnenwelt, und mithin ihrer Bedingungen, des absoluten

Raumes und der absoluten Zeit, und sie ist unter dieser Voraussetzung nicht aufzulösen. So gewiss die Welt nicht zugleich dem Raume und der Zeit nach unendlich und endlich sein kann, noch aus Elementen bestehen, die zugleich einfach und unendlich teilbar sind, so falsch muss die Voraussetzung sein, die so absurde, einander aufhebende Konsequenzen notwendig macht. Also ist die Sinnenwelt, die Welt in Raum und Zeit, nicht die Welt der Dinge an sich, sie ist die Welt der Erscheinungen, d. i. der Vorstellung der Dinge, und Raum und Zeit, die ja räumliche und zeitliche Dinge als solche zuerst möglich machen, sind die Formen ihres Erscheinens, d. i. die Formen der Anschauung der Dinge.

Wie die Einsicht in die wahre Natur der Sinnenwelt sogleich die Auflösung auch der „dynamischen" Antinomie mit sich brachte, ist in dem gegenwärtigen Zusammenhange nur anzudeuten. Die Unterscheidung der Erscheinungen der Dinge von den Dingen selbst gestattete nicht nur, sie machte es notwendig, jedes wirklich gegebene Objekt in doppelter Bedeutung zu nehmen, und darum kann von ihm in der einen Bedeutung gelten, was in seiner anderen nicht gelten könnte. Kausalität durch Freiheit und Naturnotwendigkeit können so zusammen wahr sein, und die Antinomie zwischen ihnen ist nur eine scheinbare. — Hinsichtlich des Zusammenhanges aber der Antinomie mit Kants „skeptischer Methode", die aber keineswegs dem Skeptizismus als Doktrin Vorschub leisten sollte, und deren Spuren bis 1758 zurückzuverfolgen sind, bis zu der „polemischen Methode in der Betrachtung metaphysischer Sätze", ist auf Benno Erdmanns in diesem Punkte erschöpfende Darstellung zu verweisen, in dem Vorbericht zu dem zweiten Bande: Reflexionen Kants. In einer Aufzeichnung bald nach 1770 heisst es noch: „die Widersprüche und der Streit der Systeme sind noch das einzige, was den menschlichen Verstand in der neueren Zeit in Sachen der Metaphysik von dem völligen Verfall frei gehalten hat. Ob sie zwar alle dogmatisch sind, im höchsten Grade, so vertreten sie doch die Stelle des Skeptikers für einen, der dieses Spiel im Ganzen ansieht. — Selbst ein systeme de la nature ist der Philosophie vorteilhaft."

Die Entdeckung der Natur des allgemeinen Raumes, die Zurückführung seiner Vorstellung auf das Gesetz unseres äusseren Anschauens, die Übertragung dieser Auffassung auf die absolute Zeit,

die erst damit „nach langem Nachdenken“ vollzogene Trennung der Elementarbegriffe der Sinnlichkeit von den Begriffen des reinen Verstandes: das Ganze dieser zusammengehörigen Betrachtungen und Lehren scheidet die vorkritische Zeit von der Periode der kritischen Philosophie Kants. Und für den objektiven Geist des Verfahrens Kants ist es von der grössten Bedeutung, dass bei dieser ganzen Entdeckung die subjektiv genetische Unterscheidung zwischen Sinnlichkeit und Verstand nicht die geringste Rolle spielte, wie sie auch für die Kritik der reinen Erkenntnis ohne Belang ist. Sie folgt der objektiven Untersuchung der Beschaffenheit der Begriffe von Raum und Zeit nach und diese wieder wurde ins Werk gesetzt durch die Antinomie. Kant ist nicht von der Sinnlichkeit, als einem psychologischen Vermögen, verschieden von dem Vermögen des Denkens ausgegangen; eher könnte man sagen, er sei auf die Sinnlichkeit zurückgegangen, nachdem er zuvor das Wesen des Raumes und der Zeit, und zwar des Weltraumes und der absoluten Zeit untersucht hatte und durch die Antinomie über ihre Natur aufgeklärt worden war.

Wir sind damit zur Betrachtung der Dissertation vom Jahre 1770 gelangt, worin Kant zuerst der wissenschaftlichen Welt seine metaphysische Entdeckung kundgegeben hat.

Zweites Kapitel

Von der Dissertation des Jahres 1770 zur Kritik der reinen Vernunft.

„Wo der Irrtum verleitend und zugleich gefährlich ist, da sind „negative Erkenntnisse wichtiger als positive. — Sokrates hatte „eine negative Philosophie in Ansehung der Spekulation, näm„lich von dem Unwert vieler vermeintlicher Wissenschaft und „von den Grenzen unsers Wissens".

Aufzeichnung Kants aus den 70er Jahren.

1. Die Dissertation von 1770.

Die akademische Gelegenheitsschrift über die Form und die Prinzipien der sinnlichen und der intelligiblen Welt, mit welcher Kant am 20. August 1770 die ordentliche Professur der Logik und Metaphysik an der Universität seiner Vaterstadt antrat, macht in der Geschichte seiner Philosophie für sich allein, wenn auch nur vorübergehend, Epoche. Es ist unrichtig, sie, wie es in der Regel geschieht, nur als Vorgängerin und, was die Lehre von Raum und Zeit, als den Formen unseres Anschauens betrifft, als Teil der Kritik der reinen Vernunft zu betrachten. Sie nimmt vielmehr zwischen der vorkritischen und der kritischen Periode einen ihr eigentümlichen Standpunkt ein und entwirft von diesem aus die Skizze eines förmlichen philosophischen Systemes, das in ganz wesentlichen Zügen von der Gestalt des späteren Lehrgebäudes abweicht. Sie lehrt, was erst die „Kritik" verneinte, die Erkennbarkeit der Dinge selbst aus Begriffen des reinen Verstandes oder der Vernunft. Der Verstand hat nach ihr vermöge seiner Begriffe a priori noch eine direkte, nicht, wie in der Kritik, nur eine durch die Erscheinung vermittelte Beziehung auf die Dinge. Ihr galten die formalen Bedingungen der sinnlichen Erkenntnis eben noch nicht als die Voraussetzungen auch alles gegenständlichen Wissens aus reinem Verstande,

sie betrachtet vielmehr diese Bedingungen als Hindernisse, zu dem Wirklichen vorzudringen und es zu erfassen, wie es an sich ist. Ihr Hauptzweck ist, „die verschiedenen Methoden (und Gesichtspunkte) der subjektiven und der objektiven Art zu philosophieren, auseinanderzusetzen und Grundsätze anzugeben, nach welchen man sowohl bei dieser als bei jener zu verfahren hat". Was sie aber hierbei als subjektive Methode vor Augen hat: die Erkenntnisart unter den Bedingungen der formalen Anschauung, gerade dies ist die Methode, welche die „Kritik" als die allein objektiv gültige nachweisen wird. Noch sollen die Begriffe des Verstandes rein erhalten werden von der „Ansteckung" mit der Auffassungsweise der Sinne. Zwischen dem Verstande, der die Dinge denkt, und diesen selbst liegen die Formen der Anschauung oder Erscheinung der Dinge, die Formen von Raum und Zeit; nach Abzug dieser Formen scheint sich daher die wahre Gestalt der Wirklichkeit dem Denken zu enthüllen. Wird also alles ausgeschieden, oder in Abrechnung gebracht, was nur zur Anschauung eines Gegenstandes gehört, so muss, was dann noch zu erkennen übrigbleibt, das Wesen des Objektes unmittelbar darstellen; das Korrelat der reinen Begriffe ist sonach die Welt der Existenz an sich. In diesem Sinne erinnert die Dissertation an die Unterscheidung, welche schon die Eleaten zwischen der Welt der blossen Erscheinung, die keine wahre Erkenntnis begründe und der Welt des Seins gemacht hatten. Und in eben demselben Sinne stellt sie einen doppelten Gesichtspunkt der Weltauffassung auf: den, welcher auf die Welt durch die Sinne blickt und den, der die Dinge durch Begriffe allein betrachtet. Die intelligible, die wesentliche Seite der Welt tritt hervor, sobald nur der sinnliche Standpunkt mit dem des Verstandes vertauscht wird. Der Welt der Erscheinungen, die gebunden ist an die subjektiven Bedingungen der Anschauung, liegt noch eine einfachere, allgemeinere Gestalt des Seins zum Grunde und diese ist konform den einfachen Begriffen des Denkens. Dies der Standpunkt der Dissertation; und nicht ohne vorhergehende Untersuchung darf entschieden werden, ob er, oder der spätere der Vernunftkritik, welcher die Erkenntnis auf Erfahrung, mithin auf Gegenstände der Anschauung einschränkt, der wahre sei. Jener, den die Dissertation einnimmt, ist scheinbar höher gelegen, er verspricht die weitere Aussicht, so ferne von ihm aus die Begriffe über die An-

schauungsformen hinaus zu dem Grunde der Erscheinungen dringen sollen. Und vielleicht ist wirklich eine, formal wenigstens, positivere Erkenntnis von diesem Grunde zu erreichen, als die, welche die „Kritik" von ihm gewährt.

Die Dissertation eröffnete die Aussicht auf eine neue Ontologie. Unter allen Schriften Kants seit den sechziger Jahren ist sie die am meisten dogmatische, und diese Tatsache muss erklärt werden, um den Entwicklungsgang Kants begreiflich zu machen. Unter Ontologie versteht man die Wissenschaft von Dingen aus reinen Begriffen, das System desjenigen von den Dingen, was a priori, d. i. unabhängig von der Erfahrung, erkannt werden kann. Den Denkbegriffen unmittelbar eine reale Bedeutung zu geben, darin besteht die Bemühung einer Ontologie. Die Logik lehrt die Form des Denkens durch Analyse und Beschreibung der Form des Gedachten kennen; die Ontologie ist die Anwendung dieser Form auf die gegenständliche Welt. Sie behauptet, dass sich die Begriffe und Verhältnisse der Begriffe direkt auf die Dinge beziehen, ohne Dazwischentreten ihrer Anschauung, oder ihrer allgemeinen Anschauungsform. Sie behauptet, dass die Verhältnisse der reinen Begriffe die Verhältnisse der Dinge selbst abbilden. Das Denkgesetz der Ausschliessung des Widerspruchs ist nach Aristoteles das Gesetz des Seins. Die Ontologie ist Reallogik. Dasselbe behauptet nun auch Kant in der Abhandlung von der Form der sinnlichen und den Prinzipien der intelligiblen Welt, von diesen Prinzipien. Die Begriffe der Möglichkeit (der reinen Denkbarkeit), der Existenz, der Notwendigkeit, der Substanz, der Ursache, nebst ihren Korrelaten und den ihnen entgegengesetzten Begriffen bilden nach der Lehre dieser Abhandlung ein System, das in der Verfassung der „intelligiblen" Welt sein genaues Gegenstück hat. Diese Verfassung ist aus jenen Begriffen erkennbar; also gibt es Erkenntnis der Dinge aus reinen Begriffen. So weit stimmt hier Kant mit dem dogmatischen Rationalismus überein. Er weicht aber von ihm ab in der richtigen Erfassung der Bedeutung von Raum und Zeit. Die bisherige Ontologie hatte einen wesentlichen Unterschied übergangen. Sie wollte von möglichen Dingen handeln, von Dingen ihrem Begriffe nach; aber sie hatte zum Begriff der Dinge auch die sinnliche Form, unter der die Anschauung eines Dinges möglich ist, gezählt. Die Grundsätze, die sie von der Begreiflichkeit

der Dinge aufstellte, galten zum Teil nur von der Begreiflichkeit ihrer Anschauung, also der Erscheinung der Dinge. Daher entbehrten diese Grundsätze der Allgemeinheit, die sie ihnen zuschrieb. Was von den Dingen gilt unter dem Gesetz ihrer Anschauung, braucht nicht von ihnen zu gelten bloss unter der Bedingung des Denkens. Man muss unterscheiden zwischen den Dingen, soweit sie Erscheinungen sind und eben denselben, insoferne sie der Grund der Erscheinungen, Existenzen an sich selber sind. Die Welt der Phänomene enthält nur die Wirkungen der Dinge, die Welt der Noumene, die wirkenden Dinge selbst. Diesen Unterschied nicht gemacht zu haben, darin besteht nach Kant der Fehler der Metaphysik, darin liegt nach ihm der Grund ihrer Erfolglosigkeit. Daher will er die ontologischen Begriffe reinigen von der Beimengung mit sinnlichen. Er will der Metaphysik eine Propädeutik voranschicken, eine Methodenlehre, welche den Unterschied der sinnlichen Erkenntnis von der des Verstandes darlegt*. „Es scheint eine ganz besondere obzwar bloss negative Wissenschaft vor der Metaphysik vorhergehen zu müssen, darin den Prinzipien der Sinnlichkeit ihre Gültigkeit und ihre Schranken bestimmt werden, damit sie nicht die Urteile über Gegenstände der reinen Vernunft verwirren, wie bis daher fast immer geschehen ist**." In gleichem Sinne äusserte sich Kant noch 1772 an Herz über das Vorhaben, die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft in einem besonderen Werke festzustellen***. Der fünfte Abschnitt der Dissertation enthält den Grundriss zu diesem Werke, dessen Plan eine Phase der Entwicklung der Vernunftkritik bildet. Dieser Abschnitt ist überschrieben: de methodo circa sensitiva et intellectualia in Metaphysicis. Die oberste Regel, die er aufstellt, ist: sollicite cavendum esse, ne principia sensitivae cognitionis domestica terminos suos migrent ac intellectualia afficiant. Daraus wird ein Prinzip, jedes beliebige, erschlichene Axiom zu kritisieren, abgeleitet: si de conceptu quocunque intellectuali generaliter quicquam praedicatur, quod pertinet ad respectus spatii atque tem-

* §§ 8 u. 9. Scientia vero illi propraedeutica est, quae discrimen docet sensitivae cognitionis ab intellectuali... Intellectualium duplex potissimum finis est: prior elenchticus, per quem negative prosunt, quando nempe sensitive concepta arcent a Noumenis, et quamquam scientiam non provehunt latum unguem, tamen eandem ab errorum contagio immunem praestant .. etc.

** Kant an Lambert I, S. 360. *** XI, S. 25.

poris: objective non est enuntiandum et non denotat nisi conditionem, sine qua conceptus datus sensitive cognoscibilis non est (I, S. 333). Ich mache überhaupt auf diesen Abschnitt besonders aufmerksam, da er der Vorläufer der Kritik ist.

Was hat nun Kant bewogen, den dogmatischen Standpunkt in Beziehung auf die Erkenntnis aus Begriffen mit dem kritischen zu vertauschen, statt der Grenzen der Sinnlichkeit vielmehr die Grenzen der reinen Vernunft zu bestimmen, statt eine Erkennbarkeit der Dinge aus Begriffen zu behaupten, die der allgemeinen Form ihrer Erfahrung zu lehren? Welche Erwägung hat ihn von der Dissertation zur Kritik der reinen Vernunft hinübergeführt? Ehe wir diese Fragen zu lösen und damit das Verhältnis der Schrift von 1770 zur „Kritik" zu erörtern versuchen, haben wir die Stellung jener Schrift zu den Ergebnissen der vorangegangenen Periode zu betrachten.

Unter der Annahme einer völligen Unterordnung Kants unter die englische Erfahrungsphilosophie wäre der Standpunkt der Dissertation unbegreiflich. Es müsste denn sein, dass Kant, durch Hume und die „Antinomie" aus dem dogmatischen Schlummer geweckt, wieder eingeschlafen sei. Diese Annahme wurde jedoch bereits widerlegt. Niemals hat Kant den Rationalismus überhaupt bestritten. Er wusste zu gut, dass auch die Naturwissenschaft rationell ist und nicht ohne die Hilfe der Geometrie zu den Gesetzen der Erscheinungen vordringen kann. Was er bekämpfte, war der unbegründete Rationalismus; der Rationalismus, der nicht von sicheren, gegebenen Grundbegriffen ausgeht. Aber diese Grundbegriffe waren nicht einfach durch Erfahrung gegeben. Sie mussten durch Analyse, also durch ein denkendes Verfahren, aus der Erfahrung gewonnen werden. So war der Begriff des Sein die absolute Position, die Anerkennung des Wirklichen durch das Denken, welche nicht wieder zurückgenommen werden konnte. Zwar die Fundamentalverhältnisse der Kausalität, die besonderen ursächlichen Verknüpfungen waren nur durch Erfahrung erkennbar; insoweit behielt Hume recht: aber der allgemeine Begriff der Kausalität, die Analogie von Grund und Folge mit der Verbindung von Ursache und Wirkung wurde, wie gezeigt, in der vorkritischen Zeit nicht näher untersucht. Nunmehr trat jene Entdeckung ein, dass Raum und Zeit sinnliche Elementar-

begriffe der Erfahrung, dass sie die Bedingungen der Anschauung der Objekte sind. Sofort mussten sich die übrigen Grundbegriffe der Erkenntnis als Bedingungen des Denkens der Objekte von jenen unterscheiden. Beziehen sich die formalen Elemente der Sinnlichkeit auf die Gegenstände, wie sie dem empfänglichen Bewusstsein erscheinen, so mussten sich wohl die Elemente der Verstandeserkenntnis auf die Dinge beziehen, wie sie an sich sind. Jene gingen auf die Dinge unter dem Gesichtspunkte ihrer sinnlichen Auffassung, also werden diese, frei von der Einschränkung auf die Sinne, auf die Dinge überhaupt gehen. Die Dissertation ist kein Rückfall in den Dogmatismus, sondern die notwendige Konsequenz der früheren Untersuchungen.

Sie nimmt zwischen der vorkritischen Periode und der kritischen eine mittlere Stellung ein. Sie knüpft in der Theorie der sinnlichen Erkenntnis an die Untersuchung über den absoluten Raum an, und sie enthält andererseits auch Keime zur späteren Lehre der Verstandeserkenntnis. Die Kluft, welche sie von der letzten Schrift aus der früheren Periode trennt, ist sachlich und zeitlich nicht bedeutender, als die, welche zwischen ihr selbst und dem Anfange der Kritik der formalen Denkbegriffe liegt. Ein Jahr nach dem Aufsatz: „vom ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Raume“ war die Idealitätslehre von Raum und Zeit vollendet; zwei Jahre nach dem Erscheinen der Dissertation der Ausgangspunkt der kritischen Theorie der Verstandesbegriffe mit dem Problem dieser Theorie und den Anfängen der „metaphysischen“ Deduktion erreicht. Die wesentlichen, methodischen Begriffe des kritischen Hauptwerks erscheinen bereits in der Dissertation teils vorbereitet, teils ausgebildet. Das letztere gilt von der Unterscheidung zwischen Materie und Form in der sinnlichen Wahrnehmung, vom Begriff der reinen Anschauung und dem der Erscheinung; das erstere lässt sich von der Unterscheidung der Kategorien behaupten. Unter den Kategorien werden gerade die wichtigsten, die der Relation, angeführt, ebenso die Kategorien der Modalität. Von den Problemen der Kritik tritt die Antinomie hervor, und zwar erscheint sie hier aus der Unendlichkeitsvorstellung hergeleitet. Von besonderer Wichtigkeit ist noch die Erörterung einer Frage, die im Zusammenhange der eigentlichen Erkenntniskritik zurücktritt, obschon Kant seine in der Dissertation dargelegte An-

sicht darüber nicht geändert hat; der Frage, wie die Vorstellungen, die im erkenntnistheoretischen Sinne a priori sind, psychologisch erworben werden?

Nach diesen methodischen Seiten haben wir im Zusammenhang unserer Darstellung die Dissertation zu betrachten. Der Gegenstand derselben ist zwar ein metaphysischer, das Objekt der rationalen Kosmologie, die Konzeption der Welt, als eines substantiell Zusammengesetzten; aber die Behandlung dieses Gegenstandes geschieht schon aus einem erkenntnistheoretischen Gesichtspunkte und zu methodischem Zwecke. Es wird der doppelte Ursprung des Weltbegriffes erwogen, die zweifache Art der Erfassung des Weltganzen einerseits in der Form der sinnlichen Vorstellung, andererseits durch das Denken allein. Es ist etwas anderes, die Zusammensetzung von Substanzen zu einer Welt bloss im allgemeinen zu denken und diesen Begriff nach der sinnlichen Erkenntnisart zu vollziehen, ihn intuitiv vorzustellen. Ebenso ist die Auflösung im Begriffe nichts als das blosse Wegdenken der Zusammensetzung überhaupt, die Auflösung nach der sinnlichen Vorstellung dagegen ein Rückgang von Teilen zu Teilen. Der Verstand gelangt mit einem Sprunge zum Einfachen; in der Vorstellungsart der Sinne ist das Einfache ebenso unfassbar, wie das Ganze unerreichbar. Denn die Darstellung des Begriffs der Zusammensetzung und seines Gegenteils der Auflösung in der anschauenden Erkenntnisweise beruht auf der Form der Zeit, sie geschieht durch sukzessives Hinzutun und andererseits durch stetige Dekomposition; weil aber die Form der Zeit ungeschlossen und unendlich teilbar ist, so ist in ihrer Form weder die Allheit der Teile, noch ihre Einfachheit zu erfassen. Das Ganze der Welt ist der Zeit nach unvorstellbar. Es macht sich der Widerspruch bemerkbar zwischen einer Anschauungsform mit ihrer leeren Unendlichkeit und der Forderung des Verstandes nach begrifflicher Abschliessung der Weltkonzeption. Die Sinne können den Begriff des Verstandes nicht „exsequieren“. Nach Gesetzen der Anschauung können wir das Ganze der Zusammensetzung nach, und das Zusammengesetzte nach seiner Totalität nicht als vollendet vorstellen. — Zwei Punkte müssen aus dieser kurzen Übersicht besonders hervorgehoben werden. Es liegt bereits hier der Unterschied zwischen analytischer und synthetischer Erkenntnis, obschon nicht den Worten, so doch der Sache

nach, vor. Und ferner ist es von Bedeutung, dass die Entwicklung der kritischen Philosophie gerade vom kosmologischen Probleme ausgeht, von der Antinomie im Begriff des Weltganzen. Der Unterschied, der am Eingang der Dissertation bemerkt wird, zwischen dem blossen Denken eines zusammengesetzten Ganzen oder seiner einfachen Teile und dem Vollziehen dieser Verbindung und Auflösung in einer anschaulichen Vorstellung, also unter Bedingungen der Zeit, betrifft das Wesen des Unterschiedes der analytischen und synthetischen Urteile, wobei es ganz unerheblich bleibt, dass Kant die Worte Analysis und Synthesis noch in einem allgemeineren Sinne gebraucht. Den synthetischen Urteilen muss Anschauung, empirische mit Empfindung oder formale, im blossen Schema von Raum und Zeit, zum Grunde liegen. Durch ihren anschaulichen Grund unterscheiden sich die synthetischen Urteile von den analytischen, deren Grund rein begrifflich ist. Weil aber die Anschauung den Gegenstand, sei es seinem Inhalt, sei es der blossen Form nach, bezeichnet, so ist der Unterschied von analytisch und synthetisch allgemein der Unterschied von begrifflicher und gegenständlicher Erkenntnis. In der Dissertation, die zuerst der Sache nach diese Unterscheidung vollzieht, wird jedoch ihre prinzipielle Bedeutung noch nicht erkannt. Erst, nachdem die Frage: wie sich überhaupt Begriffe auf Objekte beziehen können, also die Frage nach der Möglichkeit gegenständlicher Erkenntnis aufgeworfen worden war, musste sich die methodische Bedeutung jener Einteilung der Urteile aufdrängen.

Zwischen der rein begrifflichen und der sinnlich anschauenden Erkenntnis findet demnach in bezug auf den Weltbegriff ein Gegensatz statt, eine Antinomie zwischen Denk- und Anschauungsform. Die Zeit, die Bedingung synthetischer Urteile, lässt uns die Vorstellung des Universums weder der Zusammensetzung noch der Teilung nach vollenden, weil sie selbst ohne Grenzen und ohne Teile ist. Kant ergreift in der Dissertation die Partei des Rationalismus, aber auf eine eigentümliche Art. Er verwirft nämlich nicht die Vorstellungen des Unendlichen und Stetigen, er führt vielmehr die Unmöglichkeit, eine vollendete Unendlichkeit zu denken, auf eine subjektive Bedingung, auf das Gesetz unserer Anschauung zurück. So erklärt er den Grundsatz, dass alle Menge eine bestimmte Anzahl sein müsse, für erschlichen, indem derselbe eine subjektive Schranke

unserer Vorstellungsfähigkeit zu einem Gesetz der Dinge erkläre. Hier, könnte man dagegen sagen, sei es vielmehr der Verstandesbegriff, welcher strenge Abschliessung fordert, nicht die formal unbeschränkte Sinnlichkeit.

Die ganze Dissertation ist die Beweisführung und Entwickelung des Satzes, dass Denkbegriffe von den Gesetzen der Anschauung unabhängig sind, dass dasjenige, was den Gesetzen der anschauenden Erkenntnis nicht unterliegt, zwar für uns nicht anschaulich vorstellbar, aber deshalb nicht ohne reale Bedeutung ist. Damit ist eine doppelte Auffassung der Welt begründet, der Begriff der Welt von der Unvollendbarkeit ihrer sinnlichen Erscheinung befreit.

Die Antinomie trieb zur Unterscheidung der phänomenalen von der intelligiblen Welt und damit zur Unterscheidung der Elementarbegriffe der Sinnlichkeit von den Begriffen des reinen Verstandes. Also war es ein metaphysisches Interesse, welches Kant auf die Bahn der kritischen Philosophie brachte. In der Dissertation erscheint die transzendentale Ästhetik, die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit, ganz dem metaphysischen Zwecke untergeordnet. Die neue, auf Trennung der beiden Erkenntnisarten beruhende Methode sollte sich sogleich an einem metaphysischen Hauptprobleme erproben, das selbst gegenwärtig noch für die positive Philosophie ein solches bildet — an dem Widerspruch der Unendlichkeit mit dem Verstandesbegriff der Welt. Damit ist zugleich angedeutet, dass uns die Kantische Lösung weder in der Dissertation noch in der Kritik nach jeder Hinsicht befriedigt. Hier haben wir jedoch nur die Bedeutung der Antinomie für die Entwicklung der Methode hervorzuheben; sie besteht darin, dass die Antinomie ein Motiv und zwar vielleicht das nächste und mächtigste zur Ausbildung der kritischen Methode war. In seinen Forschungen über den Himmel hatte Kant das Universum der sinnlichen Anschauung betrachtet, in seiner Schulung in der Wolffschen Philosophie die logische Seite des Weltbegriffs, entwickelt zu einem Systeme rationaler Kosmologie, kennen gelernt und den Widerspruch in beiden Auffassungsweisen bemerkt. Daher hatte er sich frühe mit dem Unendlichkeitsprobleme in seiner Beziehung zur Frage der Raumerfüllung, der Zusammensetzung der Materie aus einfachen Bestandteilen, beschäftigt und zwischen Newton und Leibniz, zwischen Geometrie und Metaphysik

zu vermitteln gesucht. Mit der Erkenntnis der wahren Beschaffenheit des Raumes, mit der daraus gezogenen, unabweisbaren Folgerung, dass der allgemeine Raum seinen Ursprung in der Form der Sinnlichkeit nehme, musste die Lösung jenes Problems auf eine neue Stufe gelangen. Es lag nun nur noch in der Natur der Sinne und ihrer Auffassung, wenn wir in der zusammengesetzten Erscheinung nicht das Einfache anzutreffen, aus dem Einfachen nicht das Ganze zu gewinnen vermögen, wenn die gegebene Totalität der Welt sich in unserer Vorstellung in einen unerschöpflichen Progress und Regress zu verlieren scheint. Sofort nach der Entdeckung der Antinomie schied daher Kant die Welt dem Raum und der Zeit nach von der Welt dem Verstande nach ab und erklärte, die Welt der Erscheinung habe nur ein subjektives Prinzip der Nebenordnung ihrer Teile und der Aneinanderreihung ihrer Zustände, nämlich die formale Sinnlichkeit; die Welt, wie sie an sich ist und vom Verstande gedacht wird, dagegen ein Prinzip der Wechselwirkung verbundener Substanzen, ein Realprinzip des Grundes, welches sich beständig und unveränderlich erhält. Von diesem Wirklichkeitsprinzipe erklärt Kant, dass es selbst der Einheit und Zusammenfassung der sinnlichen Erscheinungen in den Formen des einen Raumes und der einen, einheitlichen Zeit zum Grunde liegen mag.

Von so tiefem und bestimmendem Einflusse war demnach die Antinomie auf die Entwicklung der kritischen Philosophie. — Als ich vor vielen Jahren zuerst diese Ansicht aus inneren Gründen aussprach, fehlten noch zu ihrem vollständigen Beweise die äusseren Zeugnisse: der schon erörterte Bericht Kants über die Wendung, die das Jahr 1769 in seinem Denken mit sich gebracht, namentlich aber die noch bestimmter lautende Erklärung in dem Briefe Kants an Garve vom 21. September 1798: „Nicht die Untersuchung des Daseins Gottes, der Unsterblichkeit usw. ist der Punkt gewesen, von dem ich ausgegangen bin, sondern die Antinomie der reinen Vernunft; diese war es, welche mich aus dem dogmatischen Schlummer zuerst aufweckte und zur Kritik der Vernunft selbst hintrieb.“ Die damit übereinstimmende Stelle der Prolegomena (S. 150) habe ich, wie Andere übersehen. (Der Brief an Garve wurde zum ersten Male 1884 veröffentlicht, von A. Stern in der Schrift über die Beziehungen Chr. Garves zu Kant.)

Die vorhin erwähnte Spekulation: die Ableitung der Einheit und Einzigkeit der Welt aus einem allen Dingen gemeinschaftlichen Prinzipe der Erhaltung ihres Bestehens und ihrer Wechselwirkung gehört, wie wir wissen, zu Kants frühesten Gedanken. Sie soll die „allgemein festgestellte" Harmonie begründen, welche real und physisch ist, und von der die „besonders festgestellte", ideale und auf Mitempfindung beruhende (des Leibniz) nur die Folge ist. Eigentümlich ist der Dissertation nur der Versuch, auch die inzwischen entdeckten Gesetze der sinnlichen Erkenntnis, Raum und Zeit, an diese metaphysische Idee anzuknüpfen. Der menschliche Geist werde von äusseren Dingen erregt und gelange zum Anblick der Welt nur vermittelst jenes ihm und den Dingen gemeinschaftlichen und innerlich gegenwärtigen Prinzipes, und darum könne der Raum, die allgemeine und notwendige Bedingung der anschaulichen Erkenntnis der Mitgegenwart aller Dinge, „die erscheinende Allgegenwart" und entsprechend die Zeit, als der Begriff gleichsam eines einzigen, unendlichen und unveränderlichen Wesens, „die erscheinende Ewigkeit der allgemeinen Ursache" genannt werden. Doch bemerkt Kant selbst, dass diese Betrachtung die Grenzen völliger Gewissheit überschreite. Es scheine ihm daher ratsamer zu sein, fügt er hinzu, sich an das unserem Verstande Begreifliche zu halten und nicht auf das hohe Meer solcher mystischer Anschauungen zu wagen, wie Malebranche, dessen Ansicht von dem Schauen aller Dinge in Gott von seiner eigenen, eben dargelegten sehr wenig abweiche. Übrigens bleibt die Frage nach einem Grunde, „auf welchem das Verhältnis beruhen mag, welches, sinnlich angeschaut, der Raum ist", auch schon als Frage von Wichtigkeit für das Verständnis der kritischen Raumlehre. Sie kehrt wiederholt in der „Kritik" wieder, freilich, um hier hinsichtlich ihrer Lösbarkeit für transzendent erklärt zu werden. „Das Geheimnis des Ursprungs unserer Sinnlichkeit" lasse sich nicht ergründen, auch „wenn uns die ganze Natur aufgedeckt wäre", der Grund, „warum unsere Sinnlichkeit diese vielmehr als andere oberste Bedingungen habe", bleibe für uns unerforschlich, „obzwar die Sache übrigens gegeben, aber nur nicht einzusehen ist". Eines folgt mit Sicherheit aus diesen Andeutungen: der Raum, die tatsächliche Bedingung für unsere äussere Anschauung und darum die notwendige für alle äusserlich angeschauten Dinge, bedeutete für Kant nicht selbst ein letztes Prinzip;

er ist nicht durch die Natur des Subjektes allein bestimmt, keine zufällige Einrichtung des Subjektes also, die auch anders hätte sein können, als sie ist, und noch viel weniger ein Trugbild, das sich wie ein Schleier auf die Dinge legt, wo nicht gar uns Dinge vorspiegelt, die nicht wahrhaft existieren. Unsere „idealistischen" Ausleger Kants irren daher, wenn sie seine Lehre im Sinne eines reinen Subjektivismus deuten.

Die Trennung der sinnlichen Welt von der intelligiblen in der Dissertation erfolgt auf zwei Voraussetzungen hin: der Idealität der allgemeinen Formen des Anschauens und der Annahme eines realen Gebrauches der Begriffe des reinen Denkens. Die Gründe für diese Voraussetzungen werden in der Beschaffenheit der beiderseitigen Vorstellungen gefunden. Die sinnlichen Vorstellungen werden dem Geiste gegeben, die rein begrifflichen gibt der Geist selber; zu jenen verhält er sich passiv oder empfangend, in diesen ist er aktiv. Daher drückt die Sinnlichkeit die „Rezeptivität des Subjektes" aus, sie beruht auf der Art und Weise, wie das Subjekt durch die Gegenwart eines Dinges erregt wird. Zur sinnlichen Erkenntnis gehört nun nicht bloss ihre Materie: die Empfindung, sondern ebenso auch ihre Form, selbst wenn und obgleich diese erst nach Abzug aller Empfindungen entdeckt wird. Obschon nur auf diese Weise erkennbar, bleibt sie doch sinnlich, weil das Denken sie als etwas vorfindet, das ihm gegeben wird, nicht als etwas erfasst, was es selbst ursprünglich erzeugen kann. Begriffe des reinen Verstandes dagegen werden durch die Tätigkeit des Denkens hervorgebracht; das Subjekt stellt sich durch sie vor, was nicht Gegenstand der Sinne sein kann. Dass Dinge Substanzen, dass sie Ursachen sind, in Wechselwirkung stehen, sind, ebenso wie Möglichkeit und Notwendigkeit, begriffliche Bestimmungen der Objekte. An dem Inhalte des Bewusstseins selbst also lässt sich das zur Anschauung eines Objektes gehörige von dem Gedachten, die Beziehung des Inhalts zur Sinnlichkeit von seinem Verhältnis zum Verstande unterscheiden. Nun lehrt die Dissertation von dem Verstande einen doppelten Gebrauch: den logischen und einen realen. Logisch ist der Gebrauch des Denkens von Dingen und Verhältnissen der Dinge, die gegeben sind, und die Erkenntnis, die durch diesen Gebrauch erzielt wird, bleibt sinnlich, wie gross auch der Anteil des Denkens an ihrer Gewinnung, der Ableitung von

Allgemeinbegriffen, ihrer Unter- und Überordnung, nach dem Satze der Übereinstimmung und des Widerspruchs, sein mag. Denn Erkenntnisse heissen sinnlich von ihrem Ursprunge her. Logisch ist daher auch der Verstandesgebrauch in der Geometrie, in der Mathematik überhaupt; ihre ersten Grundlagen sind gegeben, es sind die allgemeinsten Gesetze der Sinnlichkeit, und so überschreitet auch die Mathematik nicht die Grenzen der sinnlichen Erkenntnis. In den Gegenständen der Sinne, den „Phänomenen", gehört alles, was dem logischen Gebrauch des Verstandes vorhergeht, zur Erscheinung; die reflektierte Erkenntnis aber, die aus der Vergleichung mehrerer Erscheinungen durch den Verstand entsteht, wird Erfahrung genannt. So geht der Weg von der Erscheinung zur Erfahrung durch die Reflexion, gemäss dem logischen Gebrauch des Verstandes. In diesem wesentlichen Punkte vertritt die „Kritik" eine andere, ja die entgegengesetzte Auffassung. Nach ihr genügt zur Erfahrung der logische Gebrauch des Verstandes nicht, und ein realer Gebrauch von seinen reinen Begriffen wiederum ist nur in der Erfahrung möglich, zum Behufe derselben aber auch notwendig. Man vernehme hierüber die Prolegomena: „daher ist es nicht, wie man gemeiniglich sich einbildet, zur Erfahrung genug, Wahrnehmungen zu vergleichen und in einem Bewusstsein vermittelst des Urteilens zu verknüpfen. Erfahrungsurteile bestehen niemals aus blossen Anschauungen, die bloss, wie man gemeiniglich dafür hält, durch Vergleichung in ein Urteil verknüpft worden". Kein Zweifel, Kant hatte bei diesen Sätzen seine eigene frühere Auffassung in der Dissertation vor Augen; sie war es, die er damit widerlegen wollte. Aus blosser Reflexion über gegebene Wahrnehmungen, lehrt er jetzt, kann „niemals jene Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit des Urteils entspringen, um deren willen allein es objektiv gültig und Erfahrung sein kann". Zwischen der Dissertation und der Kritik lag die „transzendentale Deduktion".

Die Behauptung eines realen Gebrauchs der Begriffe des reinen Verstandes über die empirische und die mathematische Erkenntnis hinaus bildet den eigentlichen Gegensatz zwischen der Dissertation und der Kritik. Diese erklärt einen solchen Gebrauch für transzendent. Wohl weisen die reinen Verstandesbegriffe über die Erfahrung hinaus, denn sie beziehen sich auf Objekte überhaupt, aber sie vermögen von

sich aus kein Objekt näher zu bestimmen. Alles vielmehr, was der Verstand zur Bestimmung eines Objekts bedarf, muss er der Anschauung entlehnen. Die Kritik verzichtet daher auf eine rein begriffliche Erkenntnis der realen Gegenseite der phänomenalen Welt. Was jenseits der Erscheinungen liegt, betrachtet sie als einen Bereich an sich zwar richtiger, aber nicht weiter bestimmbarer Positionen des Denkens; nur die praktische Vernunft soll hier durch ihre Postulate die Bestimmung geben können. Was dagegen die Dissertation zu ihrer Behauptung eines uneingeschränkten und zugleich positiven Gebrauches der reinen Verstandesbegriffe brachte, war die noch fehlende Einsicht, dass diese Begriffe in den Formen des Urteils ihren Ursprung haben. Die Urteilsfunktion kann ursprünglich nur an einem gegebenen Material zur Ausübung gebracht werden, womit von selbst die Einschränkung ihrer Formen, der beurteilenden Begriffe, auf Erscheinungen der Sinne und Erfahrung gegeben ist. Die Dissertation inzwischen betrachtete die reinen Begriffe als abstrahierende Vorstellungen: der Verstandesbegriff abstrahiert von allem sinnlichen Inhalte, und da er selbst noch nicht aus dem Urteil abstrahiert war, so schien nur die Annahme übrig zu bleiben, dass es der Verstand selber sei, welcher Begriffe von Dingen und realen Verhältnissen setze oder erzeuge, — die Annahme der Dissertation.

Die Lehre von Raum und Zeit als den Formprinzipien der Sinnenwelt ist aus der Dissertation in das kritische Hauptwerk übergegangen und bildet hier den ersten Teil der transzendentalen Elementarlehre. Sachlich decken sich die beiden Bearbeitungen und auch die Beweisgründe sind in beiden die nämlichen, nur fügt die spätere Darstellung ein Argument für die Notwendigkeit der Vorstellungen des Raumes und der Zeit hinzu, wogegen sie eine interessante Anwendung der Lehre von der Zeit, einen Beweis des Gesetzes der Kontinuität der Bewegung, fortlässt. Nicht unerwähnt sollen die einleitenden Bemerkungen zu dem betreffenden Abschnitt der Dissertation, dem dritten der Schrift, bleiben. Sie sind allgemein gehalten, d. h. sie gelten von jedem denkbaren Formprinzip sinnlicher Anschauung. Was irgend Prinzip der Sinnenwelt sein mag, es umfasst, erklärt Kant, das Wirkliche immer nur so weit, als es, nach unserer Erwägung, in die Sinne fallen kann; völlig ausgeschlossen von den äusseren Sinnen sind daher schon durch ihren Begriff geistige Substanzen, aber auch

der Grund der Welt kann kein Objekt der Sinne sein, weil der Geist selbst erst durch ihn existiert und mit dem Vermögen irgend eines Sinnes begabt ist. — Die Dissertation stellt bei ihrer Lehre von den sinnlichen Formprinzipien die Betrachtung des Zeitbegriffes voran, es ist dies die einzige Differenz in der Methode der beiden Darstellungen und ohne Frage ein Vorzug der ersten. Zugleich gestattet uns diese Voranstellung der Zeit einen Blick in die Entstehungsgeschichte der Antinomie. Von der Frage nach der zeitlichen Grösse der Welt muss die Antinomie ausgegangen sein. Der Versuch, die Dauer der Welt in Gedanken zu bestimmen, führte, unter der Voraussetzung, die Zeit selbst sei etwas absolut Wirkliches, mit der gleichen Notwendigkeit auf die Annahme sowohl der Anfangslosigkeit, wie auf die entgegengesetzte eines zeitlichen Anfangs der Welt; also muss jene Voraussetzung falsch sein. Ebenso wird die räumliche Unendlichkeit der Welt durch ein der Zeit entnommenes Argument widerlegt: gesetzt „die Sinnenwelt sei ein unendliches gegebenes Ganzes von zugleich existierenden Dingen, so müsste eine unendliche Zeit, in der Durchzählung aller koexistierenden Dinge, als abgelaufen angesehen werden, was unmöglich ist", — lautet das Argument. Der erste von Kant entdeckte Widerstreit der reinen Vernunft in ihren kosmologischen Ideen war der Widerstreit in der Vorstellung der zeitlichen Dauer der Welt.

Noch müssen aus der Dissertation zwei Punkte besonders hervorgehoben werden. Der erste betrifft das Verhältnis, in dem die besonderen Formen der Mannigfaltigkeit der Eindrücke zu den allgemeinen Formen der sinnlichen Auffassung stehen. Der zweite enthält die Zurückweisung der zunächst scheinbaren Folgerung, dass Raum und Zeit nebst den reinen Denkbegriffen angeborne Vorstellungen seien. Beide sind für das Verständnis des Kantischen Kritizismus von grossem Belange.

In der sinnlichen Vorstellung hat die Dissertation die Materie von der Form unterschieden. Die Materie ist dasjenige in der Erscheinung oder empirischen Anschauung, was der Empfindung entspricht. Die Form enthält zunächst das Gesetz, nach welchem das Mannigfaltige, das den Sinn erregt, geordnet wird. Die Empfindung hängt ihrem Stattfinden nach von der Gegenwart eines Gegenstandes ab; die Empfänglichkeit der Sinne beweist selbst schon das Dasein vom

Bewusstsein unabhängiger Dinge. Abermals treffen wir auf das Argument der „Widerlegung des Idealismus". Nur ihrer Beschaffenheit nach, nicht auch hinsichtlich ihres Eintretens, ist die Empfindung von der Natur der sinnlichen Empfänglichkeit, vom Zustande der Sinne, abhängig. Aber auch die Form, obwohl im allgemeinen von der Auffassungsweise der Sinne abzuleiten, „beweist jedenfalls eine Beziehung oder ein Verhältnis der empfundenen Dinge, nur ist sie nicht eigentlich eine Abschattung oder ein Schema des Objektes, sondern nur ein dem Bewusstsein ursprünglich eigenes Gesetz, die Empfindungen, wie sie aus der Gegenwart des Objektes entstehen, miteinander zu verknüpfen". „Damit das Vielerlei des Gegenstandes, der den Sinn trifft, in ein Ganzes der Vorstellung verwachse, bedarf es eines inneren Prinzips des Bewusstseins, welchem zufolge jenes Mannigfaltige in bestimmter gesetzlicher Weise eine gewisse Gestalt (Raum und Zeit) annimmt." Hier wird ausdrücklich der Beitrag des empirischen, dem Bewusstsein gegebenen Stoffes der Erkenntnis zur Entwicklung einer bestimmten, räumlichen Anschauung angeführt. Die bestimmten Verhältnisse der räumlichen Dinge enthalten etwas Wirkliches, dem Bewusstsein Gegebenes, und zwar gegeben durch die Dinge selbst. Nur die allgemeine Raumform ist subjektiv, nur sie drückt das Gesetz unserer Auffassung aus. — In genau übereinstimmendem Sinne erklärt auch die Kritik und zwar in der ersten (angeblich idealistischeren) Auflage: „die unermessliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen kann aus der reinen Form der sinnlichen Anschauung nicht hinlänglich begriffen werden", sie enthält mithin das rein Empirische in den räumlichen Vorstellungen, ein Datum der Erfahrung, keine Bedingung derselben, etwas, was dem Bewusstsein gegeben, nicht durch dasselbe gemacht wird. Man vergisst immer wieder, dass die „Kritik" eine Kritik der reinen, nicht eine Theorie der empirischen Erkenntnis ist, oder doch dies letztere nur so weit, als es nötig war, die reine Erkenntnis daran zu prüfen, dass sie neben der Möglichkeit, oder dem Begriff der Erfahrung, noch die Wirklichkeit, das Faktum der Erfahrung, kennt und anerkennt. Und analoges, wie von den besonderen räumlichen Gestalten und zeitlichen Grössen der Dinge, gilt auch von den empirischen Naturgesetzen. „Bestimmte Regeln der Synthesis", heisst es in einer Aufzeichnung aus dem Anfang der siebziger Jahre, „können nur durch

Erfahrung gegeben werden"; nur „die allgemeine Form derselben ist a priori".

Ein zweites, weitgreifendes Missverständnis betrifft die Verwechslung des a priori mit der Lehre der „faulen Vernunft" von angebornen Begriffen. Noch Helmholtz äusserte sich, Kant habe die Raumvorstellung kurzweg für angeboren erklärt. Dieses Missverständnis lässt sich zwar leicht aus der Betrachtung der Methode der Vernunftkritik heben. Doch dürfte es nützlich sein, es ausserdem schon hier durch direkte Erklärungen Kants zu widerlegen. „Es erhebt sich hier endlich gleichsam von selbst die Frage, ob beide Begriffe (Raum und Zeit) angeboren oder erworben seien. Das letztere scheint zwar durch den Beweisgang schon widerlegt zu sein. Indessen sind beide Vorstellungen unzweifelhaft erworben, nicht so, dass sie von der Empfindung der Objekte abstrahiert wären, sondern dadurch, dass sie durch die auffassende Tätigkeit der Seele, die nach beständigen Gesetzen ihre Empfindungen ordnet, wie ein unveränderlicher Typus und daher wie eine Anschauung erlangt werden."* Dasselbe ist von den Verstandesbegriffen der Fall. Sie sind in der Natur des Verstandes, nicht in den Sinnen zu suchen, aber nicht wie wenn sie angeborne Begriffe wären; sondern sie sind als Begriffe zu betrachten, die aus den dem Bewusstsein eigenen Gesetzen abstrahiert und also erworben sind, und zwar, indem wir bei Gelegenheit der Erfahrung auf die Tätigkeit des Bewusstseins reflektieren. Diese Begriffe sind demnach weder als Vorstellungen, noch in der Gestalt von fertigen Anlagen oder Einrichtungen dem Bewusstsein angeboren. So weit war Kant vom Nativismus, der „Philosophie der Faulen" entfernt. Damit man nicht die angezogenen Stellen für den Ausdruck einer früheren, in der Kritik aufgegebenen Ansicht halte, begnüge ich mich vorläufig, auf die Erklärung Kants aus der späteren Zeit zu verweisen, nachdem die „Kritik" schon lange geschaffen war: „Die Kritik erlaubt schlechterdings keine angebornen Vorstellungen, alle insgesamt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören, nimmt sie als erworben an."**

Von weiteren methodischen Beziehungen der Dissertation zur Kritik mag noch angeführt werden, dass der Schluss derselben die

* § 15 a. a. O. Corrolarium. ** I. S. 444.

Lehre von den regulativen Prinzipien antezipiert. Unter den fälschlich für objektiv gehaltenen Regeln des Verstandesgebrauchs bei der Klassifikation und Systematik der Naturdinge wird die Vorschrift der Generalisation (principia non esse praeter summam necessitatem multiplicanda) als ein subjektives Prinzip angeführt, zu welchem später der einschränkende Grundsatz der Spezifikation hinzukam, (entium varietates non temere esse negligendas). Ausserdem wird das Prinzip der Natürlichkeit ausgesprochen (omnia in universo fieri secundum ordinem naturae), und auf Grund desselben die Ausschliessung des Wunders postuliert. Damit vergleiche man den Anhang zur transzendentalen Dialektik: vom regulativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft.

Der fünfte Abschnitt der Dissertation, aus dem die angeführten Stellen rühren, fasst die methodischen Ergebnisse der bisher entwickelten, doppelseitigen Betrachtung der Welt und ihrer Prinzipien zusammen. Auf die Welt der Erscheinungen beziehen sich Naturwissenschaft und Mathematik, in denen der Gebrauch des Verstandes logisch ist. Die Welt des Seins ist Objekt der Metaphysik, der Gebrauch der Begriffe in dieser Wissenschaft real. Darnach ist auch die Methode in beiden Wissensgebieten verschieden. In der Wissenschaft der Erscheinungen sind die Grundbegriffe und Grundsätze durch die Anschauung gegeben, hier bestimmt der Gebrauch die Methode. In der reinen Philosophie werden Begriffe von Dingen ursprünglich erzeugt, hier geht die Methode der Wissenschaft vorher. Der Gebrauch der Vernunft stellt hier die Grundsätze fest; die Darlegung der Gesetze der reinen Vernunft ist zugleich die Hervorbringung der Wissenschaft selbst. Das Kriterium der Wahrheit metaphysischer Gesetze ist ihre Unterscheidung von gegebenen oder willkürlich vorausgesetzten Gesetzen, der Nachweis, dass es ursprünglich gedachte und dennoch objektiv reale Prinzipien seien. Der logische Gebrauch der Begriffe ist nur analytisch, er zeigt, was aus gegebenen Begriffen nach Verstandesgesetzen folgt; der metaphysische ist ursprünglich setzend, thetisch. Die Methode der Metaphysik besteht nach der Dissertation in der Schöpfung von gegenständlichen Begriffen nach Gesetzen des reinen Verstandes. Die spätere Kritik hat zugleich mit dem realen Gebrauch der Denkbegriffe in der Metaphysik dieses schöpferische Verfahren aufgegeben. Eine Konstruktion von Begriffen

ist nach ihr nur in der allgemeinen Anschauungsform möglich; nur das mathematische, nicht das philosophische Denken konstruiert Begriffe. An die Stelle der ursprünglich setzenden Methode tritt später die kritische, welche die Bedingungen und Grenzen der gegenständlichen Erkenntnis aus Begriffen feststellt. Nicht Dinge werden von der Philosophie konstruiert, die Erkenntnis der Dinge, der Begriff der Erfahrung hat durch sie begründet zu werden. Zur Grundlegung der metaphysischen Methode, wie sie die Dissertation erfasste, dient der Satz: „wenn von irgend einem Verstandesbegriff etwas allgemein ausgesagt wird, was zu den Verhältnissen des Raumes und der Zeit gehört, so bezeichnet dies nur die Bedingung, ohne welche der gegebene Begriff nicht sinnlich erkennbar ist". Die Ontologie beging den Fehler der metaphysischen Verwechslung, indem sie die Phänomene „intellektuierte". Sie hat ohne Unterschied von Dingen, im Verstande betrachtet, ausgesagt, was nur von Gegenständen der Anschauung allgemein gültig ist. Die sinnliche Bedingung, unter der allein die Anschauung eines Gegenstandes möglich ist, gehört nicht zur Bedingung seiner Möglichkeit überhaupt oder zum allgemeinen Begriff des Gegenstandes. In einem Urteile ist das Prädikat das Prinzip, das sich über das Subjekt erstreckt; wenn also das Prädikat ein sinnlicher Begriff ist, so gilt das Urteil nur, so weit die Bedingungen der sinnlichen Erkenntnis reichen, das Subjekt des Urteils mag selbst sinnlich oder intellektuell sein. Ist dagegen das Prädikat ein reiner Begriff, so gilt das Urteil unbeschränkt, auch wenn zum Subjekte ein sinnlicher Begriff genommen wird. Wenn ich z. B. sage: was ist, muss irgendwo und irgendwann sein, so drückt das Prädikat: räumliche und zeitliche Existenz aus, Existenz nach den Gesetzen unserer Anschauung, und gilt mithin nur unter der Bedingung dieser Gesetze, also für Dinge als Erscheinungen. Der umgekehrte Satz: das räumlich und zeitlich Vorhandene ist ein Seiendes, hat zum Prädikat den blossen Begriff eines Dinges überhaupt; er ist unbeschränkt gültig. Nach der angegebenen Regel prüft die Dissertation die gewöhnlichen ontologischen Lehrsätze. Und wenn auch in bezug auf die Ausdehnung der Verstandesbegriffe ihr Standpunkt dem kritischen, der ihren Gebrauch einschränkte, noch ferne liegt, so zieht sie doch bereits die Grundlinien zur späteren Dialektik. Man denke insbesondere an den kritischen Satz, Grenzen des Erkennens sind nicht

Schranken der Dinge, Prinzipien möglicher Erfahrung nicht allgemeine Bedingungen der Dinge an sich selbst. Freilich kommt in der Dissertation auch der Substanzsatz (nihil omnino materiae oriri, aut interire), ein Grundsatz der Erfahrung also, noch unter jenen subjektiven Regeln zu stehen, die man fälschlich als objektive behandelt habe.

Der Standpunkt der Dissertation liess sich nur vorübergehend behaupten. Die Dissertation selbst weist schon über ihn hinaus. Sie bestimmt die Natur der Verstandesbegriffe nur negativ, als „leer von allem Inhalt menschlicher Anschauung". Da uns aber keine andere Art von Anschauung, als die in Raum und Zeit gegeben ist, da selbst die Vorstellung eines anderen Gesetzes der Anschauung, als es das unsre ist, zu einem Spielen mit Begriffen gehört, so müssen wohl Begriffe, welche von Inhalt und Form dieser einzig gegebenen Anschauungsart absehen, ganz und gar leer sein. In der Tat weiss sich die Dissertation nur dadurch zu helfen, dass sie diesen Begriffsformen einen symbolischen Inhalt zuschreibt, ähnlich wie später die Kritik eine symbolische Erkenntnis durch die Ideen der Vernunft einräumt. Augenscheinlich bleibt auch diese Annahme vor einer Schwierigkeit stehen, die sich gegen alle objektive, von der Wirklichkeit gültige Anwendung blosser Begriffe erhebt. Begriffe des reinen Verstandes, wie Möglichkeit, Notwendigkeit, Grund und Folge drücken zunächst Funktionen des Denkens aus und beziehen sich als solche auf ein Objekt, nur soferne es gedacht wird. Wie können Bedingungen des Denkens eines Gegenstandes Bedingungen des Gegenstandes selbst sein: — wie Begriffe a priori sich auf wirkliche Objekte beziehen. Gesetze des Anschauens stehen in notwendiger Beziehung zu den Erscheinungen der Dinge, die Erscheinung oder Anschauung wird durch die Gegenwart des Objektes erregt; Gesetze oder Formen des Denkens dagegen, die für sich genommen den Bedingungen der anschaulichen Vorstellungen nicht unterworfen sind, scheinen eben daher auch ohne begreifliche Beziehung auf ein wirkliches Ding zu sein.

Diese Betrachtung wird hier nicht willkürlich eingeschaltet, sie entspricht der Erwägung, welche der weiteren Ausbildung der kritischen Philosophie tatsächlich vorangegangen ist. Alles, was Kant noch fehlte, und was er brauchte, um von der Dissertation zur Kritik

der reinen Vernunft überzugehen, fasste er selbst in die Frage zusammen: wie überhaupt eine Erkenntnis a priori möglich sei? in die Frage, die die Dissertation nicht einmal aufgeworfen, geschweige denn gelöst hatte.

2. Übergang zur Kritik der reinen Vernunft.

Die Trennung der sinnlichen und der Verstandes-Erkenntnis war der Standpunkt der Dissertation von 1770. Die Verbindung beider Erkenntnisarten zur Herstellung wirklicher, gegenständlicher Erkenntnis ist der Standpunkt der Vernunftkritik. Lehrte jene einen Verstandesgebrauch nach Abstraktion von allem Material und aller Form der sinnlichen Vorstellung, so lehrt diese, dass Begriffe in der Anschauung allein Gehalt und Bedeutung gewinnen, dass sie an sich genommen leere Formen sind, die sich nur am Stoffe der Sinnlichkeit verwirklichen können. Was von den Begriffen nach Abzug des sinnlichen Teils der Vorstellung übrigbleibt, ist nur Ausdruck einer logischen Funktion, einer blossen Denkform. So wenig lassen sich Begriffe an sich selbst und ohne eine wenigstens symbolische Beziehung zur Sinnlichkeit vorstellen, dass sie selbst in der Logik und dem rein analytischen oder logischen Teile der Mathematik nur durch Bezeichnung, nur an einem sinnlichen Materiale vorstellbar gemacht werden können. Abgesehen von dieser Bezeichnung, also subjektiv, existieren sie gar nicht als Vorstellungen, sondern als Funktionen des Bewusstseins, als die Gesetzlichkeit des Denkens selbst. Wie sie demnach für sich nicht vorstellbar sind, so wird auch durch sie allein nichts vorgestellt. Es hilft uns nichts, rein logische Funktionen im allgemeinen auf Gegenstände zu beziehen, wie es die Dissertation versuchte; dadurch allein wird kein Gegenstand erkannt. Begriffe geben sich keinen Gegenstand, sie erwarten ihn anderswoher, von den Sinnen und der Erfahrung. „Begriffe ohne Anschauungen sind leer.“ Was die Dissertation für den realen Gebrauch der Begriffe erklärt hatte, erklärt die Kritik für einen transzendenten und leeren. Aber auch: „Anschauungen ohne Begriffe sind blind.“ Die blosse Anschauung, welche freilich in unserem entwickelten Bewusstsein nicht vorkommt, enthält nur die Wirkung oder Erscheinung des Gegenstandes. Es wird etwas empfunden und in die Form der Empfindungen gebracht, aber es wird nicht etwas als

empfundenes Ding vorgestellt. Der Gegenstand der Anschauung allein ist unbestimmt und besonders, er ist zunächst nur dem einzelnen Individuum gegeben und sofern subjektiv. Gegenständlich bestimmt wird die Anschauung durch die begriffliche Tätigkeit des Bewusstseins. Es ist eine Aktion des Vorstellens und nicht die blosse Erregung der Empfindung notwendig, um Ich und Ding zu trennen und gleichzeitig auf einander zu beziehen. Im Denken entsteht die Gegenseitigkeit von Subjekt und Objekt. Das Denken ist Bedingung der Erfahrung, nicht eine Folge derselben. In der Erfahrung stellen wir Objekte der Erscheinungen vor, wir bleiben nicht bei den blossen Wirkungen der Dinge, den reinen Erscheinungen, stehen. Das einzige Mittel, Objekte vorzustellen, die nicht bloss für uns, sondern für jedes Subjekt gelten, ist die Beurteilung der Anschauung. Es gibt ein ursprüngliches Urteilen, das nicht, wie das abgeleitete, Objekte vergleicht, sondern die Vorstellung eines Objektes erst begründet. Ohne Zweifel existieren Dinge unabhängig vom Bewusstsein. Aber Objekte werden diese Dinge nur für das Bewusstsein, nur durch die reflexive Denktätigkeit, welche Selbstbewusstsein und gegenständliches Wissen in der Gegenüberstellung verbindet, in der Verbindung entgegensetzt. Dieser Satz, dass das Denken Bedingung der Erfahrung ist, dass die logische Funktion die bestimmte Vorstellung eines Gegenstandes der Erscheinung bewirkt, von dem die Empfindung nur eine unbestimmte gibt, ist ein Hauptsatz der transzendentalen Analytik. Dass aber ohne Beziehung auf Erscheinungen und deren Formen das Denken noch kein Erkennen ist, dass der angeblich unmittelbare reale Gebrauch der reinen Verstandesbegriffe, den die Dissertation behauptet hatte, sich in Wahrheit nur als allgemein logischer Gebrauch herausstellt, als ein Denken wer weiss welches Objektes, ist das Ergebnis, von welchem ausgehend die transzendentale Dialektik jede den Bereich der Erfahrungsgegenstände überschreitende Erkenntnis von Dingen aus blossen Begriffen zurückweist, d. i. die dogmatische Metaphysik widerlegt.

So weit sind Dissertation und Kritik noch getrennt, und es entsteht die Frage, welcher Übergang von der einen zu der andern führte, eine Frage, deren genaue Beantwortung für das Verständnis Kants von entscheidender Bedeutung ist. Es handelt sich demnach um den Weg zur Entdeckung des kritischen Standpunktes.

Das Schwergewicht der Kritik in ihrem ersten, positiven Teile liegt nicht, wie man gewöhnlich angenommen hat, in der Lehre von Raum und Zeit als den Formen unseres Anschauens, diese Lehre ist vollkommen ausgebildet bereits in der Dissertation enthalten, sondern in dem Nachweis, dass unabhängig von der Erfahrung, also durch Begriffe a priori dennoch gegenständliche Erkenntnis möglich, ja notwendig sei, damit das Faktum der Erfahrung begreiflich werde. Es liegt in der transzendentalen Analytik, nicht in der transzendentalen Ästhetik. Die Ästhetik ist nur die Voraussetzung der Analytik, abgeschlossen und vollständig begründet wird sie erst in dieser. Blosse Formen der Sinnlichkeit ergeben noch keine Erkenntnis, das Problem der Erkenntnis aber hat erst die transzendentale Logik gelöst, positiv in der Analytik, negativ in der Dialektik. Die Voranstellung der Ästhetik entspricht nur einer systematischen Rücksicht; nach Vollendung des Hauptwerkes scheint sogar Kant selbst dem Ausgehen von der Analytik den Vorzug gegeben zu haben. Ebensowenig ist, wie noch genauer gezeigt werden soll, der „sogenannte" Idealismus die Hauptsache des Kantischen Systems. Dieser Idealismus, nicht der Dinge selbst, sondern der allgemeinen Formen der Anschauung der Dinge, ist nur die einschränkende Bedingung, unter welcher gegenständliche Erkenntnis aus Begriffen a priori möglich ist. Diese Begriffe dienen als Funktionen der Einheit des Bewusstseins, die Erscheinungen in Raum und Zeit auf allgemeingültige und notwendige Weise zu bestimmen und so Erfahrung zu begründen. Nur innerhalb dieser Grenzen, die durch den Begriff der Erfahrung bestimmt werden, lässt sich ihre Gültigkeit von Objekten beweisen. Und der Beweis, den Kant dafür gibt, ist so allgemein gehalten, dass er auch gelten würde, wollte man beliebige andere Formen einer äusseren Anschauung annehmen, als die uns tatsächlich gegebene des Raumes unserer äusseren Sinne.

Das eigentliche Problem der Kritik hatte Kant zur Zeit der Abfassung der Dissertation noch nicht gestellt. Als er sich jedoch bald nach dem Erscheinen dieser Schrift mit dem Plane trug, die in ihr angefangenen Betrachtungen auf die gesamte Philosophie, und namentlich auch ihren praktischen Teil, auszudehnen, dem Plane zu einem Werke, das den Titel führen sollte: die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft, bemerkte er, laut seiner Äusserung an

Herz in dem Briefe vom 21. Februar 1772, dass ihm zur Ausführung dieses Vorhabens noch etwas wesentliches mangle. So wie andere, habe auch er bei seinen langen metaphysischen Untersuchungen ausser Acht gelassen, was doch den Schlüssel zu dem ganzen Geheimnisse der bis dahin sich selbst noch verborgenen Metaphysik ausmacht, nämlich zu fragen: „auf welchem Grunde beruht die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?“ Diese Frage enthält, wie Kant weiter auseinandersetzt, zwei Teile: wie können sich sinnliche Vorstellungen, so weit sie nur dies sind, auf Gegenstände beziehen, und: wie lässt sich die Beziehung der reinen Begriffe auf Objekte verstehen? Der erste Teil der Frage bereitet, wenigstens im allgemeinen, keine Schwierigkeit. „Enthält die Vorstellung nur die Art, wie das Subjekt von dem Gegenstande affiziert wird, so ist leicht einzusehen, wie es diesem, als eine Wirkung seiner Ursache, gemäss sei und wie diese Bestimmung unseres Gemütes etwas vorstellen, d. i. einen Gegenstand haben kann*. Die passiven oder sinnlichen Vorstellungen haben also eine begreifliche Beziehung auf Gegenstände und die Grundsätze (der sinnlichen Erkenntnis), welche aus der Natur unserer Seele entlehnt werden, haben eine begreifliche Gültigkeit für alle Dinge, insofern sie Gegenstände der Sinne sein sollen.“ Ebenso liesse sich die Beziehung auf den Gegenstand sofort begreifen, „wenn das, was in uns Vorstellung heisst, in Ansehung des Objektes aktiv wäre, d. i. wenn dadurch selbst der Gegenstand hervorgebracht würde“, wie wir von dem schöpferischen Verstande denken, dass seine Anschauungen die Urbilder der Dinge selbst sind.

* In den Ausgaben der Briefe Kants, auch noch in der Akademieausgabe, steht, offenbar von Kant verschrieben: „wie er diesem“, man müsste erwarten: jenem, wenn wirklich mit dem Fürwort er der Gegenstand mit: „diesem“ das Subjekt gemeint sein sollte. Es muss vielmehr heissen: „wie es (nämlich das Subjekt in seiner durch den Gegenstand bewirkten Modifikation der Bestimmung unseres Gemütes) diesem (dem Gegenstande) gemäss sei“. Man vergleiche die gleichzeitige Aufzeichnung (N. 925 bei Erdmann), wohl aus dem Entwurfe zu dem Briefe an Herz; hier heisst es unmissverständlich: „dass eine Vorstellung, die selbst eine Wirkung des Objektes ist, diesem korrespondiere, ist wohl zu begreifen.“ Auch in dem folgenden, die Betrachtung weiter führenden Satze können unter den Grundsätzen, „welche aus der Natur unserer Seele entlehnt werden,“ nur die Grundsätze der sinnlichen Erkenntnis zu verstehen sein; da von den Grundsätzen der Verstandeserkenntnis die Gültigkeit für Objekte keineswegs verständlich ist. Vielleicht wollte Kant statt Seele Sinnlichkeit schreiben.

Die Möglichkeit also, sowohl des „intellectus ektypus", der das Material für alle seine Begriffe aus der sinnlichen Anschauung schöpft, als eines „intellectus archetypus", der durch intellektuelle Anschauung selbst die Dinge erschafft, ist „zum wenigsten verständlich". Allein unser Verstand ist durch seine Vorstellungen weder die Ursache des Gegenstandes (ausser in der Moral), noch der Gegenstand die Ursache der Verstandesvorstellungen. Der menschliche Geist ist kein blosser „intellectus ektypus", nicht alle seine Vorstellungen werden durch die Objekte bewirkt, und noch viel weniger ist er ein „intellectus archetypus", keine seiner Vorstellungen bringt ein wirkliches Objekt hervor; er ist aktiv, aber nicht schöpferisch. Die Schwierigkeit, das eigentliche Problem in der Beziehung der Vorstellung in uns auf den Gegenstand ausser uns, beginnt also erst bei den Begriffen des reinen Verstandes. Entstehen diese Begriffe auch nur auf Anlass der sinnlichen Eindrücke, so sind sie doch nicht aus Sinneswahrnehmungen abzuleiten, wie die empirischen Begriffe, noch drücken sie, wie die Begriffe von Raum und Zeit, die Empfänglichkeit des Subjektes für sinnliche Vorstellungen aus. Und dennoch sind es notwendige Begriffe, nicht willkürlich erdachte, und wir fordern, dass die Dinge mit ihnen und ihren Verknüpfungen übereinstimmen müssen, wir postulieren, dass die Wirklichkeit sich nach unseren Begriffen richten solle. Ist dieses Postulat zu begründen, lässt sich die Einstimmigkeit der Dinge mit den reinen Begriffen des Verstandes als notwendig erweisen? Wie geht es zu, „dass demjenigen, was bloss ein Produkt unseres sich isolierenden Gemütes ist, Gegenstände korrespondieren, und diese Gegenstände den Gesetzen unterworfen sind, die wir ihnen vorschreiben; wie ist es zu verstehen, dass etwas, was bloss eine Geburt meines Gehirnes ist, sich als Vorstellung auf ein Objekt beziehe", dies ist die Frage Kants.

„Ich hatte mich in der Dissertation damit begnügt, die Natur der Verstandesvorstellungen bloss negativ auszudrücken, dass sie nämlich nicht Modifikationen der Seele durch den Gegenstand wären. Wie aber denn sonst eine Vorstellung, die sich auf einen Gegenstand bezieht, aber ohne von ihm auf einige Weise affiziert zu werden, möglich sei, überging ich mit Stillschweigen. Ich hatte gesagt, die sinnlichen Vorstellungen stellen die Dinge vor, wie sie erscheinen, die intellektuellen, wie sie sind. Wodurch aber werden uns

denn diese Dinge gegeben, wenn sie es nicht durch die Art werden, womit sie uns affizieren, und wenn solche intellektuelle Vorstellungen auf unserer inneren Tätigkeit beruhen, woher kommt die Übereinstimmung, die sie mit den Gegenständen haben sollen, die doch dadurch nicht etwa hervorgebracht werden, und die Axiome der reinen Vernunft über diese Gegenstände, woher stimmen sie mit diesen überein, ohne dass diese Übereinstimmung von der Erfahrung hat Hilfe entlehnen dürfen. In der Mathematik geht dieses an, weil Objekte für uns nur dadurch Grössen sind und als Grössen vorgestellt werden können, dass wir ihre Vorstellung erzeugen können. Allein im Verhältnisse der Qualitäten, wie mein Verstand gänzlich a priori sich selbst Begriffe von Dingen bilden soll, mit denen notwendig die Sachen übereinstimmen sollen, wie er reale Grundsätze über ihre Möglichkeit entwerfen soll, mit denen die Erfahrung getreu einstimmen muss, und die doch von ihr unabhängig sind: diese Frage hinterlässt immer ein Dunkel in Ansehung des Verstandesvermögens, woher ihm die Einstimmung mit den Dingen selbst komme".

In diesen Sätzen voll Nachdruck ist zum ersten Male das Problem der Kritik der reinen Vernunft ausgesprochen, zum ersten Male die Frage gestellt nach der Möglichkeit einer Erkenntnis a priori von Dingen und Verhältnissen der Dinge, die doch durch das Denken, „nicht etwa hervorgebracht werden", die Vorfrage, von deren Beantwortung das Schicksal aller Metaphysik, mehr noch, aller strengen Wissenschaft von Objekten gänzlich abhängig ist. Es ist, wie wir noch genauer sehen werden, die nämliche Frage, die später in die Formel eingekleidet wird: wie können Erkenntnisse synthetisch, d. i. von den Dingen gültig, und doch zugleich a priori sein? Diese Grundfrage nicht bloss Kants, sondern aller Kritik der Erkenntnis würde sofort aufhören, eine Frage zu sein, wenn es nicht wirklich Dinge gäbe, wenn, nicht bloss der Begriff eines Dinges, wenn die Dinge selbst Geschöpfe unseres reinen Denkens wären, „Produkte der Methode", kurz, wenn Kants Lehre als Idealismus der Dinge gedeutet werden müsste. Die Lösung des Problems bestünde in diesem Falle in der Aufhebung des Problemes, dem Nachweis, dass hier kein wahres Problem vorgelegen habe. Die Wirklichkeit der Dinge, unabhängig von unserem Anschauen und Denken

ist die Voraussetzung, unter welcher allein die Erkenntnis ein Problem ist. Für einen intellectus archetypus gibt es kein Erkenntnisproblem.

Es hiesse, „einen Zirkel in der Schlussreihe unserer Erkenntnisse" begehen, wollte man die erkenntnistheoretische Grundfrage, die erst über die Möglichkeit einer Metaphysik entscheiden soll, selbst wieder metaphysisch zu lösen versuchen. So nahm „Plato ein geistiges ehemaliges Anschauen der Gottheit zum Urquell der reinen Verstandesbegriffe und Grundsätze an, Mallebranche ein noch dauerndes, immerwährendes Anschauen dieses Urwesens, Crusius gewisse eingepflanzte Regeln, zu urteilen, und Begriffe, die Gott schon so, wie sie sein müssen, um mit den Dingen zu harmonieren, in die menschliche Seele pflanzte. Allein der deus ex machina ist in der Bestimmung des Ursprungs und der Gültigkeit unserer Erkenntnisse das ungereimteste, was man wählen kann, und hat noch das nachteilige, dass er jeder Grille, oder andächtigem, oder grüblerischem Hirngespinst Vorschub gibt". — Humes empiristische Lösung der Frage konnte in diesem Zusammenhange unerwähnt bleiben, auch wenn sich Kant wirklich in dieser Zeit wieder mit Hume beschäftigt haben sollte.

Wie das Problem, so erscheint in dem Briefe an Herz auch der Name der Kritik der reinen Vernunft zum ersten Male, nur sollte diese noch neben der theoretischen auch die praktische Erkenntnis, sofern sie rein intellektual ist, mitumfassen. Früher (1765) hiess wohl einmal die Logik: Kritik der Vernunft, noch fehlte aber jeder Gedanke an eine Kritik der reinen, d. i. a priori über Dinge urteilenden Vernunft. Auch der Ausdruck: Transzendentalphilosophie wird, in dem von Kant geprägten Sinne, jetzt zum ersten Male gebraucht. „Erkenntnis a priori wird der empirischen entgegengesetzt; Philosophie über dieselbe ist Transzendentalphilosophie", so erklärt eine gleichzeitige Aufzeichnung diesen Ausdruck. Schon werden ferner auch einzelne Teile des künftigen Werkes erkennbar; namentlich die Unterscheidung der mathematischen Grundsätze, d. i. der Grundsätze der Anwendung der Mathematik auf Erfahrung, von den „dynamischen", die für das Dasein der Dinge Gesetze a priori vorschreiben, tritt deutlich hervor. Denn dass unter den „realen Grundsätzen über die Möglichkeit der Dinge" eben die in der Kritik sogenannten dynamischen Grundsätze zu verstehen sind,

unterliegt keinem Zweifel. Auch die ungleich grössere Schwierigkeit des Beweises der objektiven Gültigkeit dieser Grundsätze im Vergleich zu dem Beweise der mathematischen wird ausdrücklich hervorgehoben. — Und so ist der Brief an Herz vom 21. Februar 1772 ein wesentliches Dokument für die Entwicklungsgeschichte Kants; er zeigt uns Kant auf dem Punkte des Überganges zu seiner kritischen Philosophie.

Die erste Aufgabe, die Kant in Angriff nimmt, ist, bezeichnend für ihn, eine systematische; es ist die Aufgabe, die in der „Kritik" als metaphysische Deduktion der reinen Verstandesbegriffe erscheint. „Metaphysisch" heisst diese Deduktion, weil sie nicht empirisch ist, sondern a priori durch Begriffe geführt wird. Kant suchte alle Begriffe der „gänzlich reinen Vernunft", oder, was hier dasselbe bedeutet, des reinen Verstandes, „in eine gewisse Zahl von Kategorien zu bringen, aber nicht wie Aristoteles, der sie aufs blosse Ungefähr (behauptet Kant) nebeneinander setzte, sondern, wie sie sich selbst durch einige wenige Grundgesetze des Verstandes in Klassen einteilen". Noch muss es ihm also nicht „nach Wunsch, nämlich aus einem einzigen Prinzip gelungen sein, sich der Zahl dieser Begriffe zu versichern", denn es ist noch die Rede von mehreren Grundsätzen des Verstandes, woraus er sie abzuleiten suchte. Das inzwischen von B. Erdmann und R. Reicke veröffentlichte Material gestattet uns, den ersten Versuchen der Ableitung der Kategorien im einzelnen zu folgen; doch ist eine Darstellung dieser schnell überwundenen Phase in der Entstehung der „Kritik" kaum von sachlichem und nur von geringem historischem Interesse. Fest stand bereits in der Dissertation die Aussonderung der Begriffe Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit, also der Kategorien der Modalität, und ebenso der Begriffe Substanz und Ursache, der beiden wichtigsten Kategorien der Relation. Es war nur ein Schritt erforderlich zu dem in den Vorlesungen über „Metaphysik" präzis ausgesprochenem Gedanken, dass nach Abzug der Urteilsmaterie bei den Urteilen nach der Modalität, den problematischen, assertorischen, apodiktischen Sätzen, die Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit übrigbleiben, und zu der Verallgemeinerung dieses Gedankens, womit das Prinzip der metaphysischen Deduktion der Kategorien gefunden war. Denn die Kategorien sind „realisierte logische Funktionen", sie sind

die „logischen Funktionen des Denkens auf ein Objekt überhaupt angewandt". Kant brachte die Begriffe des reinen Verstandes dadurch in ein System, dass er erkannte, die ursprünglichen von diesen Begriffen fallen mit den logischen Einheitsbegriffen in den Urteilen zusammen; in der Bedeutung der als Kategorien gebrauchten Begriffe entdeckte er diese Übereinstimmung mit den Urteilsfunktionen und so konnte er sie aus den Formen der Urteile ableiten. „Alle Kategorien gründen sich auf logische Funktionen in Urteilen." Wir lassen hierüber den Bericht in den „Prolegomena" folgen. Nach langem Nachdenken, erklärt hier Kant, sei es ihm gelungen, die reinen Elementarbegriffe der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) von jenen des Verstandes mit Zuverlässigkeit zu unterscheiden. So weit die Dissertation von 1770. Damit sei aus der Liste der Kategorien des Aristoteles die 7., 8. und 9. ausgeschieden. Für die übrigen habe er nach einem Prinzipe gesucht, aus welchem die Begriffe des reinen Verstandes vollzählig und mit Präzision bestimmt werden konnten, und dieses Prinzip in dem Urteil gefunden, als der Verstandesfunktion, die sich nur durch verschiedene Modifikationen oder Momente unterscheidet, das Mannigfaltige der Vorstellung unter die Einheit des Bewusstseins zu bringen. Der vorangegangenen Versuche, die Kategorien aus „einigen wenigen Grundgesetzen des Verstandes" abzuleiten, geschieht keine weitere Erwähnung, so unwesentlich ist sie Kant selbst erschienen. In betreff der Urteilslehre aber wandte er sich an die Logik. „Hier lag nun schon fertige, obgleich nicht von Mängeln freie Arbeit der Logiker vor." Von nun an beherrscht die Logik den ganzen Aufbau des kritischen Systemes, so dass er auch äusserlich, in der Gliederung der Teile und Abschnitte, dem gewöhnlichen Lehrgebäude der Logik angepasst wird. Und, wie schon erwähnt werden musste, diese Stellung der Logik ist für das Verständnis der Methode Kants von der grössten Bedeutung. Denn die Logik ist eine objektive Wissenschaft gleich der Mathematik; sie ist die Wissenschaft von der Form und den Gesetzen nicht des Denkens nach seiner subjektiven Seite, in seiner psychischen Wirklichkeit, sondern des Gedachten als solchen. „Sie bedarf keiner Untersuchung des Ursprungs der Begriffe, sie redet von Begriffen überhaupt, nicht wodurch sie erzeugt werden, sondern was sie sind; die empirische Psychologie liegt ihr nicht zum Grunde." Überdies noch, sie ist

eine demonstrative Wissenschaft a priori. Und objektiv wie ihre Grundlagen: Mathematik und Logik ist auch das System der Vernunftkritik. Ist die transzendentale Ästhetik auf die Möglichkeit der Erscheinung angewandte Mathematik, so ist die transzendentale Analytik auf den Begriff der Erfahrung angewandte Logik. — Das Beispiel des Aristoteles gab den ersten Anlass, die aristotelisch-scholastische Urteilslehre den Leitfaden zur metaphysischen Deduktion der Kategorien.

Mit dieser Deduktion hatte das Werk an der Vernunftkritik begonnen. „Ohne mich", schreibt Kant an Herz, „über die ganze Reihe der Untersuchung hier zu erklären, kann ich sagen, dass es mir, was das wesentliche meiner Absicht betrifft, gelungen sei und ich jetzt imstande bin, eine Kritik der reinen Vernunft vorzulegen."

Bekanntlich sollten noch weitere neun Jahre vergehen, ehe sie Kant wirklich der wissenschaftlichen Welt vorlegen konnte. Es war nicht bloss die Weitläufigkeit des Planes, der von einer Schrift von nur wenigen Bogen zu einer umfangreichen förmlichen Wissenschaft auswuchs, noch auch allein die Mühe, die Kant die „Methode" des Vortrags, die „Einteilungen" und „genau abgemessenen Benennungen" machten, dieser ganze uns entbehrlich erscheinende Apparat, was die Vollendung des Werkes so lange hinausgeschoben hat: sondern gewiss und vor allem die ungemeine innere Schwierigkeit der gestellten Aufgabe. Auf diese sachliche Schwierigkeit allein ist hier näher einzugehen*.

* Dagegen soll auf die sorgfältigen Untersuchungen von E. Arnoldt über die äussere Entstehung und die Abfassungszeit der Kritik der reinen Vernunft, und von B. Erdmann über eben diesen Gegenstand nur hingewiesen werden. B. Erdmann setzt die Auffindung des Grundgedankens zur Auflösung des Problems von 1772 später an als Arnoldt, nämlich um 1776. Und gewiss ist Arnoldt nicht im Rechte, wenn er den Ausdruck: „Lehrbegriff," (an Herz Ende 1773 oder Anfang 1774) auf den Grundgedanken der „transz. Deduktion deutet; „Lehrbegriff", ist vielmehr der stehende Ausdruck für den transz. Idealismus. Der erste unzweifelhafte Hinweis auf den Grundgedanken der transz. Deduktion findet sich, wie Erdmann zeigte, erst in dem Briefe vom 24. Nov. 1776, was natürlich nicht beweist, dass der Gedanke selbst nicht bereits früher (etwa 1775) gefunden war. In Hippel: Lebensläufe nach aufsteigender Linie, das Werk erschien in erster Ausgabe 1778, findet sich (II. B. 143 ff. der Ausgabe von 1853) ein vollständiger Abriss der Grundgedanken des kritischen Hauptwerkes mit Beziehung zugleich auf Kants Moralphilosophie. Hippel hatte diesen Abriss aus nachgeschriebenen Vorlesungsheften ausgezogen, und man wird kaum fehl gehen, wenn man dabei an die Vorlesungen Kants im Winter 75/76 denkt. In

Anscheinend sind wir durch die metaphysische Deduktion dem Ziele nicht näher gekommen. Sind die Elemente der Verstandeserkenntnis nur Einheitsbegriffe der Vorstellungen in einem Urteile, drücken sie nur die Synthesen des Bewusstseins in den Urteilen aus, die Arten und Gründe dieser Synthesen, so scheinen sie zunächst auch ausschliesslich nur für unser Denken Bedeutung und Gültigkeit zu haben. Nun werden wir zwar zu zeigen vermögen, dass die nämlichen Einheitsbegriffe, in denen irgend welche gedankliche Vorstellungen oder Begriffe zu einem Urteile verknüpft erscheinen, auch in der Verknüpfung schon der anschaulichen Vorstellungen zu Urteilen der Erfahrung anzutreffen sind. Wir werden z. B. zeigen können, dass Vorgänge, die beständig oder regelmässig in der Erscheinung auf einander folgen, dadurch in eine ursächliche Beziehung zu einander gesetzt und so in ein gegenständliches Urteil der Erfahrung verwandelt werden, dass auf ihre Aufeinanderfolge das Begriffsverhältnis von Grund und Folge, das Verhältnis in einem hypothetischen Urteile der Konsequenz, angewandt wird. Aber damit ist weder diese Anwendung selbst erklärt, und noch weniger ihre Berechtigung erwiesen. Zu der metaphysischen Deduktion, welche die Bedeutung der Elementarbegriffe der Verstandeserkenntnis als der Begriffe der logischen Funktionen, bezogen auf das Denken eines Objekts überhaupt ermittelt hatte, muss noch die transzendentale hinzukommen, welche den Grund dieser Beziehung erklärt und ihre

dem erwähnten Briefe von 1776 erscheint auch die Gliederung des späteren Werkes schon festgestellt; als Teile desselben werden aufgezählt eine Kritik, eine Disziplin, ein Kanon und eine Architektonik der reinen Vernunft, die drei letztgenannten Teile entsprechen den gleich bezeichneten Abschnitten der späteren Methodenlehre; bei dem ersten ist vor allem an die transzendentale Dialektik zu denken. Denn diese: die Dialektik ist eigentlich die Kritik der reinen Vernunft und von ihr führt das ganze Werk den Namen; Ästhetik und Analytik verhalten sich zu ihr nur als unentbehrliche Voraussetzungen. (Man sehe hierüber Prolegomena § 40: reine Mathematik und reine Naturwissenschaft hätten zum Behuf ihrer eigenen Sicherheit und Gewissheit keiner dergleichen Deduktion bedurft.) Kritik der reinen Vernunft bedeutet Kritik der Erkenntnis aus reiner Vernunft; „Kritik der Metaphysik" also, wie sie öfters auch heisst. (In einer Aufzeichnung heisst die spätere Dialektik noch: transzendentale Kritik; No. 123 bei Erdmann.) Den ersten Entwurf der „Kritik d. r. Vernunft" setzt Arnoldt Mitte 1779, die Überarbeitung des Entwurfes bis zur Herstellung des druckfertigen Manuskriptes vom Dezember 1779 bis etwa November 1780. Die Äusserung Kants (an Mendelssohn 1783), er habe das Produkt des Nachdenkens von einem Zeitraume von wenigstens zwölf Jahren innerhalb vier bis fünf Monaten gleichsam im Fluge zustande gebracht, ist selbstverständlich nur auf die letzte Redaktion des Werkes zu beziehen.

Gültigkeit von den Objekten beweist. Denn es genügt nicht zu zeigen, dass das Subjekt solcher Begriffe bedarf, um etwas in der Erscheinung Gegebenes als Gegenstand erkennen zu können, damit ist eben erst die subjektive Notwendigkeit dieser Begriffe erwiesen; es muss überdies gezeigt werden können, dass es Dinge gibt, wahre, wirkliche Dinge, die diesen Begriffen entsprechen müssen, und wie weit sie ihnen notwendig entsprechen; es muss mit einem Worte die objektive Notwendigkeit der Begriffe des reinen Verstandes bewiesen werden. Kein Zweifel, der weite Schritt von der metaphysischen Deduktion zur transzendentalen muss es gewesen sein, der die Ausführung der Kritik so lange verzögert hat. Ich schliesse dies nicht bloss aus der Schwierigkeit der Aufgabe, — das Schwerste, nennt sie Kant, was jemals zum Behufe der Metaphysik unternommen werden konnte und ihm die meiste, doch wie er hoffe, nicht unvergoltene Mühe gemacht habe, — ich schliesse es namentlich aus dem Umstande, dass die transzendentale Deduktion ihre endgültige Gestalt erst in der zweiten Auflage des Werkes erhalten hat, nachdem die erste dafür noch psychologische, nicht zur erkenntniskritischen Sache gehörige Voraussetzungen gebraucht und so die objektive Deduktion mit der subjektiven vermengt hatte.

Auch der Übergang von der metaphysischen Deduktion zur transzendentalen lässt sich noch erkennen. Kant erwähnt selbst, dass er den Grundgedanken zu der letzteren zunächst als Hypothese erfasst habe. „Ich stelle, lautet seine darauf sich beziehende Erklärung, in dieser Vorrede (gemeint ist die Vorrede zur zweiten Auflage) die in der Kritik vorgetragene, jener Hypothese (des Kopernikus) analogische Umänderung der Denkart auch nur als Hypothese auf, ob sie gleich in der Abhandlung selbst aus der Beschaffenheit unserer Vorstellungen von Raum und Zeit und den Elementarbegriffen des Verstandes nicht hypothetisch, sondern apodiktisch bewiesen wird, um nur die ersten Versuche einer solchen Umänderung, die allemal hypothetisch sind, bemerklich zu machen.“ In der Tat ist es auch der regelmässige Hergang bei einer wissenschaftlichen Entdeckung, dass das Schlussergebnis eher gefunden wird als die Beweise. Durch Intuition, durch eine Art von schöpferischer Synthese, die wie ein glücklicher Einfall kommt, ergreift der Geist des Entdeckers die Idee des Ganzen, bevor er daran geht, die Schlüsse methodisch und im

einzelnen zu entwickeln, welche auch andere zur Wiederholung derselben Synthese befähigen sollen.

Die kritische Hypothese ist in der Erwägung enthalten, die wir in dem Werke selbst unter der Überschrift: Übergang zur transzendentalen Deduktion antreffen. Es sind, heisst es hier, nur zwei Fälle denkbar, unter deren Annahme die Begriffe notwendig mit ihren Gegenständen übereinstimmen: wenn entweder die Begriffe von den Gegenständen abstammen, oder die Gegenstände von den Begriffen. Der erste Fall ist bei den reinen Verstandesbegriffen ausgeschlossen. Die metaphysische Deduktion hatte bereits bewiesen, dass sie nicht von den Gegenständen abgeleitet sind, ihren Ursprung vielmehr in den reinen Funktionen des Denkens in Urteilen haben, nicht in der Materie eines Urteils also, sondern in seiner Form. Soll es dennoch Erkenntnis von Objekten durch diese Begriffe geben, so bleibt nur die zweite Möglichkeit übrig: die Gegenstände müssen hier aus den Begriffen stammen. Da aber Begriffe ihren Gegenstand dem Dasein nach nicht hervorbringen, so kann nur gemeint sein, dass sie ihn der Vorstellung nach für das Bewusstsein erzeugen, wenn es nämlich durch sie allein möglich ist, etwas als einen Gegenstand zu erkennen. Nicht ihrer Existenz an sich nach, was unmöglich wäre, wohl aber der Erkenntnis nach, ihrer Existenz für uns, könnten sich sonach die Gegenstände nach unseren Begriffen richten müssen. Allein auch dies nur so weit, als sie selbst Vorstellungen sind, nur so weit als sie erscheinen. Die Vorstellung eines Gegenstandes in der Erscheinung kann und muss sich nach den Grundbegriffen des Denkens richten, wenn diese Begriffe selbst notwendig mit der Form der Erscheinung verknüpft sind, d. h. wenn nichts erscheinen, nichts in sinnlicher Anschauung gegeben sein kann, was nicht zugleich im allgemeinen nach den Verstandesbegriffen a priori bestimmbar ist. Lässt sich diese Verknüpfung beweisen, und ihr Beweis ist eben der transzendentale Beweis, so wird es begreiflich, dass die Gegenstände, die den Erscheinungen zum Grunde liegen, nur dadurch zu Objekten unseres Bewusstseins werden, dass sie nach Begriffen a priori verknüpft werden können. Diese Begriffe und die ihre Anwendung leitenden Grundsätze, z. B. der allgemeine Kausalsatz, gehören dann nicht bloss zum Verständnis eines empirisch schon gegebenen Gegenstandes, also subjektiv zur Begreiflichkeit der Er-

fahrung; sie drücken die Bedingungen aus, unter denen überhaupt ein Gegenstand empirisch gegeben sein kann, enthalten mithin den objektiven Grund der Möglichkeit der Erfahrung. „Die transzendentale Deduktion aller Begriffe a priori (der reinen Begriffe der Anschauung ebenso wie der des Verstandes) hat also ein Prinzip, worauf die ganze Nachforschung gerichtet werden muss, nämlich dieses: dass sie als Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrung erkannt werden müssen.“ Dieses Prinzip eben ist die kritische Hypothese.

Damit war der kritische Standpunkt, den der transzendentale Beweis sichern sollte, erreicht, damit jene Umkehrung der Denkart in der Metaphysik vollzogen, welche Kant mit dem ersten Gedanken des Kopernikus verglichen hat, und zu der ihm die Beispiele der Entwicklung der Mathematik und der Naturwissenschaft das Vorbild gaben, mit ihrer „auf einmal zustande gebrachten Revolution“ infolge der Entdeckung des demonstrativen Verfahrens in der ersten, des experimentellen, das von einem Entwurfe in Gedanken ausgeht, in der zweiten. — Ich vermute, Kant habe den Grundgedanken des transzendentalen Beweises bei dem Versuche gefunden, das Problem Humes aufzulösen. Der allgemeine Kausalsatz ist von der Erfahrung nicht abzuleiten, soweit ist Hume im Rechte, aber er ist deshalb nicht von bloss subjektiver Notwendigkeit; denn die Erfahrung, in der allein Objekte gegeben werden, leitet sich von ihm ab, „welche ganz umgekehrte Art der Verknüpfung Hume sich niemals einfallen liess“.

Ehe wir uns nun zu der Darstellung der kritischen Methode selbst und der wesentlichen Ergebnisse wenden, die von dem neuen philosophischen Standpunkte aus erzielt worden sind: zur Darstellung der Kritik der reinen Vernunft, sind noch gewisse Vorurteile aus dem Wege zu räumen, die der richtigen Auffassung des Verfahrens Kants hinderlich waren und noch immer hinderlich sind.

Drittes Kapitel

Kontroversen über die Methode der Vernunftkritik.

„Wir können von unseren Vorstellungen eine psycholo-
„gische Deduktion versuchen, — oder auch eine trans-
„zendentale".

Kant 1789 an Kossmann.

Unter diesem Titel habe ich in der ersten Bearbeitung dieser Schrift einige der verbreitetsten Missverständnisse der Methode der kritischen Philosophie Kants besprochen, so weit sie nicht schon durch die vorangegangene Darstellung seiner philosophischen Entwicklung widerlegt erschienen. — Ich lasse nun zuerst die Ausführungen jener früheren Bearbeitung folgen, um sie am Schlusse grösstenteils nach den seither erschlossenen Quellen zu bestätigen und zu ergänzen.

Ich verstehe zunächst unter psychologischem Vorurteil kein Vorurteil Kants, sondern ein Vorurteil seiner Ausleger und Kritiker: die Behauptung, die kritische Philosophie sei auf Psychologie gegründet, oder die Forderung, sie solle es sein, obschon sich Kant selbst des anthropologischen Charakters seiner kritischen Untersuchungen nicht deutlich bewusst gewesen sei. Die letztere Forderung wird von Fries und seiner Schule erhoben, die erstere Behauptung hat besonders Herbart zu ihrem Vertreter.

Vorerst muss gegen Fries erklärt werden, dass eine psychologische Grundlegung der Kritik ganz und gar ihrem eigenen Vorhaben widerstreitet. Wäre die Kritik auf Psychologie oder Anthropologie gegründet, so würde sie sich auf einen Teil der Erfahrung stützen. Sie würde nicht die Prüfung der Bedeutung und Tragweite der allgemeinen Erfahrungsbegriffe sein können. Sie würde vielmehr die Gültigkeit dieser Begriffe für den Umkreis der persönlichen und

überhaupt der psychologischen Empirie voraussetzen. Denn es ist an dem nicht zu zweifeln, was Herbart bemerkte, dass alle Begriffe, durch die wir die Gegenstände der inneren Erfahrung denken, selbst metaphysische, mithin der Kritik bedürftige Begriffe seien. Der Begriff der Fähigkeit oder Kraft ist ein Kausalitätsbegriff, und setzt mithin diesen Begriff als gültig voraus; der Begriff eines Trägers der psychischen Vorgänge ist ein Substanzbegriff, also beruht er auf der Richtigkeit dieses Begriffes. Die Unterscheidungen, die wir unter den verschiedenen psychischen Ereignissen treffen, sind nichts, als die bestimmte Anwendung allgemeiner, in der Erfahrung gebrauchter methodischer Grundsätze und daher abhängig von dem Grunde und den Grenzen ihres Gebrauchs. Die innere Erfahrung hat vor der äusseren in Bezug auf die Festigkeit und die Evidenz ihrer Grundlagen nichts voraus, wohl aber steht sie ihr in Bezug auf die Anwendbarkeit der allgemeinen Erfahrungsgrundsätze bei weitem nach. Abgesehen von einigen deskriptiven Verallgemeinerungen von gewiss grossem Werte, sind die Fortschritte, die wir in der Erkenntnis der psychischen Erscheinungen machen, von der geeigneten Substitution der physiologischen Methoden an Stelle der rein psychologischen abhängig. Die Gegenstände der inneren Erfahrung sind gleich den Okjekten der äusseren: Erscheinungen. Alles was durch Sinne, d. i. durch Affektion empfangen wird, ist Erscheinung, ein Satz, der beinahe einer analytischen Definition gleichkommt. Ein weiterer richtiger Satz Kants ist die Abhängigkeit der inneren Erfahrung, des empirischen Selbstbewusstseins, von der äusseren, auf Grund welcher Kant den Idealismus widerlegte. Würden wir, wie öfters behauptet worden ist, durch Selbsterfassung nicht Erscheinungen, sondern die reine Wirklichkeit selbst ergreifen können, so könnte über die Ergebnisse dieser Auffassung kein Streit erhoben werden. Es könnte nicht z. B. gezweifelt werden, ob das Gefühl etwas Ursprüngliches und Einfaches sei, oder die Wirkung, also die Erscheinung eines unbewussten Willens. Wie deutlich sich Kant des Verhältnisses der Anthropologie zur Kritik bewusst war, wie unrichtig also die Meinung von Fries ist, er habe nur aus Mangel an Verständnis seiner eigenen Methode deren anthropologischen Charakter verkannt, beweisen seine eigenen Äusserungen. Die Anthropologie ist für Kant eine empirische, zunächst nur pragmatische Wissenschaft, deren

weitere Fortschritte er von der vergleichenden Methode der Naturwissenschaft erwartet. Nur vorläufig sei die Psychologie als Gegenstück einer allgemeinen oder philosophischen Naturwissenschaft ins System der philosophischen Wissenschaften einzureihen. Ihre fernere Entwicklung werde sie vielmehr den Naturwissenschaften anreihen. Man werde, prophezeit Kant, Reisen unternehmen, um den Menschen kennen zu lernen, wie man ehedem Reisen unternahm und noch unternimmt, um die übrige Tierwelt zu erforschen. Der Mensch ist ein Objekt der Naturforschung, Anthropologie Naturwissenschaft. Daher bestreitet Kant den anthropologischen Charakter der Kritik. Er erklärt, sich an das transzendentale halten zu wollen, und dasjenige, was psychologisch d. i. empirisch sein möchte, ganz beiseite zu setzen*. Die Erkenntnis des Empirischen überhaupt kann nicht selbst als empirische Erkenntnis angesehen werden, sie gehört zur Untersuchung des Begriffs einer jeden Erfahrung,** Die allgemeinen Erfahrungsprinzipien beherrschen nicht die Natur des Menschen allein, sondern die Natur überhaupt, den Menschen und die Welt. Daher diejenigen, welche die objektive Notwendigkeit der Begriffe a priori dadurch zu rechtfertigen suchen würden, dass sie den Ursprung derselben psychologisch erklärten, ungereimt, nämlich ihrer Absicht entgegen, handeln würden; weil auf diesem Wege immer nur subjektive Notwendigkeit erzielt wird.*** Vieles, z. B. der Begriff des Zweckes ist subjektiv oder psychologisch notwendig, ohne notwendig einen Bestandteil der objektiven Erkenntnis zu bilden. Daher ist der Zweck im Systeme Kants keine Kategorie. Beruhte Kants Lehre auf der subjektiven Notwendigkeit bestimmter Begriffe und Regeln des Denkens, auf dem Gefühl der Nötigung, diese Begriffe und Regeln so denken zu müssen, wie sie gedacht werden, auf der Unmöglichkeit, sie anders zu denken, so würde seine Lehre auf der niedersten Stufe der Erfahrung, auf der der Selbstwahrnehmung stehen. Subjektiv notwendig ist die Hallucination so gut wie die Wahrnehmung eines wirklichen Gegenstandes. Objektive Notwendigkeit gehört zum Begriffe des Objektes. Es ist der Inbegriff derjenigen Elemente des Erkennens, ohne welche das Objekt, ob es schon existierte, nicht erkannt werden würde. Die Trennung

* II (Methodenlehre), S. 618. ** II, S. 276 (unten).
*** I, S. 607 (unten). (Zitate nach Rosenkranz Ausgabe.)

der objektiven Notwendigkeit von der subjektiven ist zugleich die Scheidung der Kritik von Psychologie und Anthropologie. Um die Beweise für diese Trennung, die in der ganzen folgenden Darstellung enthalten sein werden, nicht schon hier anzuhäufen, begnüge ich mich, die entscheidende Stelle aus dem kritischen Hauptwerke vorzuführen. Wollte jemand die Prinzipien der Erfahrung für Anlagen zum Denken erklären, die uns mit unserer Existenz eingepflanzt oder von unserem Urheber so eingerichtet wären, „dass ihr Gebrauch mit den Gesetzen der Natur genau stimmte, so würde (ausser dem, dass bei einer solchen Hypothese kein Ende abzusehen ist, wie weit man die Voraussetzung vorbestimmter Anlagen zu künftigen Urteilen treiben möchte) das entscheidend sein, dass in solchem Falle den Kategorien die Notwendigkeit mangeln würde, die ihrem Begriffe wesentlich angehört. Denn z. B. der Begriff der Ursache, welcher die Notwendigkeit eines Erfolges unter einer vorausgesetzten Bedingung aussagt, würde falsch sein, wenn er nur auf einer beliebigen, uns eingepflanzten Notwendigkeit beruhete". Er würde falsch sein, wenn er bloss angeboren wäre. „Ich würde nicht sagen können, die Wirkung ist mit der Ursache im Objekte (d. i. notwendig) verbunden, sondern ich bin nur so eingerichtet, dass ich diese Vorstellung nicht anders als so verknüpft denken kann, welches gerade das ist, was der Skeptiker am meisten wünscht; denn alsdann ist alle unsere Einsicht, durch vermeinte objektive Gültigkeit unserer Urteile, nichts als lauter Schein und es würde auch an Leuten nicht fehlen, die diese subjektive Notwendigkeit (die gefühlt werden muss!) von sich nicht gestehen würden; zum wenigsten könnte man mit niemandem über dasjenige hadern, was bloss auf der Art beruht, wie sein Subjekt organisiert ist". Die physiologische Auffassung der Kritik durch Schopenhauer, dem A. Lange und Helmholtz folgen, ist also mindestens nicht im Sinne Kants. „Subjektive Notwendigkeit, statt der objektiven, die nur in Urteilen a priori stattfindet, unterschieben, heisst der Vernunft das Vermögen absprechen, über den Gegenstand zu urteilen, d. i. ihn, und was ihm zukomme, zu erkennen, und z. B. von dem, was öfters und immer auf einen gewissen vorhergehenden Zustand folgte, nicht sagen, dass man aus diesem auf jenes schliessen könne (denn das würde objektive

Notwendigkeit und Begriff von einer Verbindung a priori bedeuten), sondern nur ähnliche Fälle (mit den Tieren auf ähnliche Art) erwarten dürfe, d. i. den Begriff der Ursache im Grunde als falsch verwerfen. Diesem Mangel der objektiven, und daraus folgenden allgemeinen Gültigkeit dadurch abhelfen wollen, dass man doch keinen Grund sähe, anderen vernünftigen Wesen eine andere Vorstellungsart beizulegen, wenn das einen gültigen Schluss abgäbe, so würde uns unsere Unwissenheit mehr Dienste zur Erweiterung unserer Erkenntnis leisten, als alles Nachdenken . . . Ich erwähne hier nicht einmal, dass nicht die Allgemeinheit des Fürwahrhaltens die objektive Gültigkeit eines Urteils beweise, sondern wenn jene auch zufälligerweise zuträfe, dieses doch nicht einen Beweis der Übereinstimmung mit dem Objekte abgeben könne, vielmehr die objektive Gültigkeit allein den Grund einer notwendigen allgemeinen Einstimmung ausmache." (VIII. S. 116.) Wann wird die Behauptung verstummen, Kant habe die Allgemeinheit und Notwendigkeit gewisser Erkenntnisse einfach vorausgesetzt, und daraus ihre Gültigkeit hergeleitet, während seine Methode umgekehrt aus der objektiven Gültigkeit die Allgemeinheit und Notwendigkeit für jene Erkenntnisse beweist, welche zum Begriff der Erfahrung gehören, — er habe von einer Einrichtung des Verstandes, d. i. von angebornen Begriffen gehandelt, während nach ihm alle Begriffe erworben sind? Die anthropologische Kritik beruht auf der Organisation des Denkens, die philosophische auf dem Begriff der Erfahrung. Psychologisch notwendig ist, was ich denken muss, transzendental, oder erkenntnistheoretisch wahr, was sich auf den allgemeinen Begriff der Erfahrung bezieht, und dessen Beziehung auf diesen Begriff bewiesen werden kann. Die Psychologie beschäftigt sich mit den Bildungsgesetzen der Begriffe, die Erkenntniskritik mit den Bedingungen ihrer Wahrheit oder objektiven Gültigkeit. Selbst wenn es eine ursprüngliche „Einrichtung" des Verstandes gäbe und uns diese zugleich bekannt wäre, so würde noch immer die kritische Frage zu lösen bleiben, ob diese Einrichtung uns wahre Erkenntnis verschaffe. Eine Kritik des Erkennens auf Anthropologie gründen wollen, heisst: das Problem der Kritik nicht verstehen.

Was Fries an der Kantischen Methode vermisste, ihre psychologische Begründung, glaubt Herbart als ihr eigentliches Fundament

zu erkennen; was aber jenem als Vorzug der Methode erscheinen würde, gereicht ihr nach diesem zum Tadel. Und zwar das letzte, wie wir öfters hervorgehoben haben, mit Recht. Ginge die kritische Methode von rein psychologischen Voraussetzungen aus, so müsste sie in ihrer Richtung fehlgreifen; nicht deshalb, weil die psychologischen Anschauungen Kants um vieles unwissenschaftlicher sind, als die Grundannahmen der Herbartischen Psychologie mit ihrem einfachen Seelen-Reale und der Pseudomechanik seiner Vorstellungen*, sondern weil die Kritik dann nicht Kritik sein könnte, d. i. Prüfung der allgemeinen Grundbegriffe des Erkennens, der logischen Bedingungen der äussern und innern Erfahrung zugleich. Weil Fries nur eine subjektive Deduktion kannte, deshalb besitzt für ihn seine anthropologische Deduktion dieselbe Gültigkeit für die Kategorien des Verstandes wie für die „Ideen" der reinen Vernunft. Fries musste hier den entscheidenden Unterschied übersehen. Für die Verstandesbegriffe gibt es eine objektive Deduktion, es lässt sich beweisen, dass es für sie Dinge geben muss, die mit ihnen übereinstimmen, nämlich die Dinge, soweit sie Gegenstände der Erfahrung sind; für die „Ideen" dagegen kann es keine objektive (theoretische) Deduktion geben; es ist vielmehr gewiss, dass kein Ding in der Erfahrung mit ihnen übereinstimmen kann.

Einzelne Einwendungen Herbarts gegen die Ergebnisse der Kritik, soweit sie von der Auffassung der Methode unabhängig sind, müssen nicht bloss als scharfsinnig, sondern auch als triftig anerkannt werden. Seine Auffassung der Methode dagegen lässt sich dem urkundlichen Tatbestand gegenüber nicht behaupten. Die Grundlage Kants soll nach Herbart empirische Psychologie sein. „Betrachtet man den Umriss der Vernunftkritik, so kann man einen Augenblick zweifelhaft bleiben: ist sie eine Psychologie oder eine ganze Metaphysik"? (Werke von Hartenstein herausgegeben, III, S. 118). Ich glaube, wenn man diesen Umriss wirklich und ohne Vorurteil betrachtet, so kann man keinen Augenblick zweifelhaft bleiben, dass

* Ich schreibe dies Urteil nicht leichtfertig hin. Mir sind die sonstigen Verdienste der Psychologie Herbart's nicht nur bekannt, — ich weiss die reformatorische Bedeutung seines Versuches, Mathematik auf die psychischen Erscheinungen anzuwenden, zu schätzen; — allein die Grundbegriffe dieser Psychologie sind nicht haltbar. Die Ableitung der Hemmungssumme z. B. widerstreitet dem Grundgesetze der Mechanik, dass Wirkung und Gegenwirkung gleich sind. Darauf bezieht sich der Ausdruck Pseudomechanik.

die Kritik eine tief gefasste und durch die Theorie des sinnlichen Erkennens ergänzte Logik ist. Ihre Grundeinteilung ist die gebräuchliche der Logik in Elementar- und Methodenlehre, deren erstere wieder in Analytik und Dialektik zerfällt. Erst als subsidiäre Einteilung tritt nach Wolffischem Schulgebrauch die nach psychologischen Klassennamen hinzu, ohne jedoch das eigentliche Grundgerüste zu überbauen. Kants Kritik ist Kritik der metaphysischen, über Dinge aus reinen Begriffen entscheidenden Logik. Man mag die Architektonik des Kantischen Werkes im einzelnen als künstlich und scholastisch bezeichnen, wie sie es in der Tat ist; aber es ist falsch zu behaupten, dass sie nach dem Schema der Seelenvermögen entworfen und dadurch fertig gebracht wurde, dass alle Vermögen der Reihe nach untersucht wurden. Herbart spottet, nachdem die Sinnlichkeit ihre Formen angewiesen erhalten habe, sei die Reihe an den Verstand gekommen, „das Vorurteil der Seelenvermögen, deren jedes gewisse, bestimmte Formen in die Erfahrung hineintrage, war einmal da". Der geschichtliche Hergang bei der Entstehung der Kritik widerlegt diesen Irrtum. Kant, dem der oberflächliche Unterschied von niederen und höheren Seelentätigkeiten, Sinnlichkeit und Verstand gewiss nicht unbekannt war, hatte zuerst den Raum als intellektuellen Begriff erklärt. Erst aus der Beschaffenheit dieser Vorstellung folgerte er, dass der Grund ihrer Erzeugung in den Sinnen liege, dass sie das Gesetz ausdrücke, nach welchem koexistierende Eindrücke in unserer Auffassung zusammengeordnet und in die Einheit einer Anschauung verknüpft werden, also das Schema der sinnlichen Anschauung enthalte. Dadurch traten die Begriffe von Raum und Zeit als „reine Begriffe der Anschauung" den Begriffen des reinen Verstandes gegenüber. Aber die letzteren selbst wurden nicht aus der psychologischen Betrachtung des Verstandes abgeleitet, sondern aus der logischen Theorie der Urteile. Auch über diese Ableitung befindet sich Herbart offenkundig im Irrtum, wenn er erklärt, „die ganze Deduktion Kants liegt in den Worten: so finden wir". („Wenn wir von allem Inhalte eines Urteils überhaupt abstrahieren, so finden wir, dass die Funktion des Denkens in demselben unter vier Titel gebracht werden könne"*.) In diesen Worten liegt nichts weiteres,

* III. (Ausgabe Hartenstein S. 122). An dieser Stelle fährt Herbart fort:

als eine Berufung auf die formale Logik, also nicht einmal die metaphysische, geschweige denn die transzendentale Deduktion der Kategorien. Die metaphysische Deduktion besteht in dem Beweise, dass die Erkenntnisbegriffe mit der Art und Weise, wie in Urteilen die Einheit der Begriffe gedacht wird, zusammenfallen; dass die analytische Einheit zu Sätzen verknüpfter Begriffe ihrem logischen Wesen nach mit der Vereinigung von Wahrnehmungen zu gegenständlichen Urteilen übereinstimme. So soll nach Kant das Begriffsverhältnis von Prädikat und Subjekt im kategorischen Satze mit dem gegenständlichen Verhältnis von Eigenschaft und Ding der Form nach koinzidieren. In dieser ganzen Beweisführung ist kein Wort von Psychologie enthalten. Ebenso unrichtig ist es, die transzendentale Deduktion der Berechtigung und Gültigkeit zur allgemeinen Synthesis empirischer Anschauungen „am Ende in der Einrichtung des menschlichen Geistes" zu finden und dieses für die Lehre Kants auszugeben. Ich brauche nicht die früher erörterte Stelle zu wiederholen, in der die Berufung auf eine angeborene Einrichtung des Verstandes von Kant nachdrücklich zurückgewiesen und gezeigt wird, dass durch eine derartige, übrigens nie zu beweisende Annahme die objektive Gültigkeit der Begriffe vielmehr aufgehoben, als begründet sein würde. Der Gedankengang der transzendentalen Deduktion widerlegt, auch abgesehen von dieser eigenen Erklärung Kants den Irrtum Herbarts. Diese Deduktion zeigt, dass die reinen Begriffe notwendige Bestandteile der Vorstellung des Objektes überhaupt sind, und sie zeigt dies aus der Bedeutung des gegenständlichen Urteils, wie die metaphysische Beweisführung aus der Form des Urteils erfolgte*. Offenbar hat Herbart den von Kant scharf formulierten Unterschied von objektiver und subjektiver Notwendigkeit niemals beachtet. Ebenso wie über die Beweisführung der Kritik befindet sich Herbart im Irrtum über das Problem derselben, also über das,

„gesetzt aber, die bekannte Tafel der Urteilsformen hätte wirklich, was sie nicht hat, wesentlichen innern Zusammenhang: so müsste nun noch ein Sprung gemacht werden, wenn Urteilsformen der leeren (nämlich der formalen!) Logik sich in metaphysische Erkenntnisbegriffe verwandeln sollten. Wir wollen annehmen, der Sprung sei geschehen..." Hier hat Herbart die ganze metaphysische Deduktion übersprungen, die eben den Übergang von der formalen Logik zur metaphysischen Erkenntnis vermittelt. Der Sprung ist in seiner Auffassung, nicht im Werke Kant's anzutreffen.

* II, S. 71.

was zu beweisen ist. Er meint, Kant habe eingesehen, dass in Ansehung der wahren Bedeutung der Kategorien alles auf die Frage ankomme: wie bildet sich die Erfahrung*. Die Formen der Erfahrung erzeugen sich als deren notwendige Bestimmungen, aber den Prozess dieser Erzeugung kannte damals keine Psychologie, also schrieb Kant diese Formen dem Erkenntnisvermögen als dessen ursprüngliche Einrichtung zu**. Der Hergang der Vorstellungsbildung und der Entstehung von Erfahrung ist ohne Zweifel eine überaus wichtige Aufgabe. Aber, dass dies nicht die Aufgabe der Vernunftkritik Kants sei, geht schlagend schon aus der einzigen Stelle hervor: „um alles Bisherige in einen Begriff zusammenzufassen, ist zuvörderst nötig, die Leser zu erinnern, dass hier nicht von dem Entstehen der Erfahrung die Rede sei, sondern von dem was in ihr liegt. Das erstere gehört zur Psychologie, und würde selbst auch da, ohne das zweite, welches zur Kritik der Erkenntnis gehört, niemals gehörig entwickelt werden können"***. Obschon mit der Wolffischen Philosophie in seiner Jugend bekannt geworden, scheint Herbart doch von dem Terminus „Möglichkeit der Erfahrung" irregeleitet worden zu sein; sonst würde er bemerkt haben, dass diese Bezeichnung einen objektiven Sinn hat und dass in der Wolffischen Schulsprache Möglichkeit der Erfahrung gleich möglicher Erfahrung den Begriff der Erfahrung bedeute. Der Begriff der Erfahrung ist der feste Grund, die einzige Voraussetzung der Kantischen Erkenntnistheorie. In Beziehung auf diesen Begriff wird die Gültigkeit, an sich genommen, bloss ideeller Erkenntnisse, z. B. der Mathematik bewiesen. Und die Frage der Kritik lautet ja nicht: wie entstehen synthetische Urteile a priori, sondern wie sind sie möglich, wie lassen sie sich begreifen und wie ihre Gültigkeit und Berechtigung beweisen? Die beiden Fragen: wie entstehen Vorstellungen und: sind Vorstellungen gültig, mit dem Objekte übereinstimmend, d. i. enthalten sie gegenständliches Wissen, sind ganz verschiedene Fragen. Die letztere lässt sich durch keine Psychologie jemals entscheiden. Wie, Kant sollte die Erfahrung aus Seelenvermögen abgeleitet und geglaubt haben, sie dadurch begründen zu können? Kant, der die Existenz

* Herbart V, S. 511. ** a. a. O. XII, S. 592. *** Kant III, S. 65.

des Seelendinges als theoretisch unerwiesen zeigte und in der Demonstration dieses Dinges einen Paralogismus erkannte! Wenn Kant die allgemeine Form der Erfahrung an das Bewusstsein (eine Tatsache) nicht an die Seele (eine Hypothese) knüpfte, so knüpfte er sie damit nicht an ein eingerichtetes, sondern an ein alle seine Vorstellungen, „seien es Anschauungen oder Begriffe", erwerbendes Bewusstsein. Die Frage nach der Entstehung der Begriffe, obschon ausser seiner Aufgabe liegend, hat er gleichwohl, zum Teil in polemischer Absicht, hinlänglich erörtert, um darnach seine darauf bezüglichen, sehr wissenschaftlichen Anschauungen feststellen zu können. Die Kategorie entsteht durch Anwendung einer logischen Funktion auf das Denken eines Gegenstandes: die Kategorien zusammen definieren den Begriff eines Gegenstandes. Die logische Funktion selbst geht hervor aus der allgemeinen Synthese des Bewusstseins. Der Teil des Erkennens, welcher a priori ist, ist nicht der Zeit nach vor der Erfahrung gegeben; — denn „daran ist kein Zweifel, dass alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung beginnt", — sondern unabhängig von der Erfahrung gedacht, das Selbstgedachte also zum Unterschiede von dem durch die Sinne Empfangenen. Nun beruht allerdings das Selbstgedachte auf der Fähigkeit des Denkens, welche durch die Eindrücke der Sinne entwickelt wird. Die Einheitsbegriffe beruhen auf der Einheit des Bewusstseins, insoferne diese am Stoffe der Erfahrung betätigt wird. Die Erwerbung der Begriffe a priori erfolgt nach dem Gesetze der Bewusstseinseinheit, der formal vereinigenden Kraft des Denkens. Die Möglichkeit des Denkens gründet sich auf der synthetischen Einheit seiner Funktion. Und hier ist der Punkt, an dem Kant und Herbart sich scheiden. Nach Herbart folgt die Einheit des Bewusstseins analytisch aus der Einfachheit eines supponierten Seelenreale. Nach Kant ist die Einheitsfunktion synthetisch. Nun ist aber der Schluss von der Einheit des Bewusstseins, welche die Einheit einer Leistung ist, auf ein einfaches Ding ein Fehlschluss und zugleich ein Rückfall in die von Kant kritisierte dogmatische Begriffsmetaphysik. Das Einfache ist kein Gegenstand möglicher Erfahrung, kein Gegenstand, von welchem Erfahrung möglich wäre; ein einfacher Gedanke ist darum noch kein einfaches Ding. Über diesen Streitpunkt zwischen der kritischen Psychologie in den Paralogismen mit der dogmatisch-metaphysisch fundierten

Herbarts hat die experimentelle Psychologie zugunsten Kants entschieden. Auch in bezug auf die Erwerbung und Entwicklung der Raumvorstellung (die Bedeutung des Raumes liegt nicht im Bereiche ihrer Untersuchung) steht die moderne Psychologie der Ansicht Kants über die „ursprüngliche Erwerbung" dieser Vorstellung weit näher als derjenigen Herbarts. Kant redete von einer Form, Herbart verstand darunter ein Gefäss. Die Raumvorstellung ist aber nach Kant keineswegs, wie Herbart ihn auffasst, die fertige Vorstellung eines leeren und zugleich unendlichen Gefässes, in das wir die Dinge hineinschütten; sie ist keine ursprünglich eingerichtete oder angeborene Vorstellung, sie präexistirt nicht als Vorstellung vor den räumlichen Wahrnehmungen; sie ist, wie alle übrigen Vorstellungen, Anschauungen und Begriffe, erworben. Nur liegt der Ursprung ihrer Entstehung und Entwicklung in den Sinnen, in der Art und Weise, wie gegebene Sinneseindrücke in eine Vorstellung vereinigt werden. „Wo habe ich jemals die Anschauungen von Raum und Zeit, in welchem allererst Bilder möglich sind, selbst Bilder genannt. . . Der Grund der Möglichkeit der sinnlichen Anschauung ist keines von beiden, weder Schranke des Erkenntnisvermögens noch Bild, es ist die blosse eigentümliche Rezeptivität des Gemüts, wenn es von etwas (in der Empfindung) affiziert wird, seiner subjektiven Beschaffenheit gemäss eine Vorstellung zu bekommen. Dieser erste formale Grund der Möglichkeit einer Raumanschauung ist allein angeboren, nicht die Raumvorstellung selbst. . . So entspringt die formale Anschauung, die man Raum nennt, als ursprünglich erworbene Vorstellung"*. Dasselbe lehrt Kant von den Begriffen der Grösse der Substanz, der Kausalität, kurz von allen Kategorien; auch diese Begriffe sind nach ihm ursprünglich erworbene Begriffe; dies heisst, wie aus den näheren Erörterungen Kants hervorgeht, so viel als: sie sind aus dem Bewusstsein, in Verbindung mit dem gegebenen Stoffe

* I, S. 445, 446. Vgl. I, S. 508: über den Unterschied von Raum und Zeit als Formen der Sinnlichkeit und als Vorstellungen, oder Anschauungen. Die Form bedeutet also niemals in der Terminologie Kant's ein „Gefäss", ein Bild, eine Anschauung, sondern das Gesetz, Anschauungen zu erwerben. A priori ist übrigens, wie unten näher gezeigt werden soll, nur der formale Grund der allgemeinen Raumvorstellung, nicht auch der der besonderen, bestimmten räumlichen Verhältnisse oder Gestalten der Dinge, die nicht aus dem reinen Raumschema begriffen werden können, — wie Kant selbst erklärt und was Herbart dann als eine Einwendung gegen seine Lehre vorbringt!

der Eindrücke und deren Form, Raum und Zeit, entwickelt. Den Anlass zu ihrer Entwicklung geben die Empfindungen, das allgemeine Gesetz ihrer Entwicklung ist das Einheitsgesetz des Bewusstseins. Der Nativismus lehrt Einrichtungen, angeborene Begriffe, Kant kennt nur erworbene Begriffe, obzwar unter ihnen auch selbstgedachte; Kant ist daher kein Nativist. Die Ergebnisse der Physiologie stimmen mit seinen Grundannahmen in der Psychologie überein, während das Herbartische Seelen-Reale transzendent ist und bleibt. Damit man aber nicht meine, die eben gegebenen Beweise lägen ausser dem Kreise der kritischen Werke und ihrer gelegentlichen psychologischen Andeutungen, mache ich auf die beständig wiederholten Ausdrücke: selbstgedachte, ursprünglich erzeugte Prinzipien der Erfahrung aufmerksam, ebenso auf den Satz, dass die Kategorien in der Reflexion über den Stoff der Erfahrung entstehen, und führe, um die Beweise nicht zur Ermüdung anzuhäufen, noch den Satz an: „Da ich den Ursprung der Kategorien in den vier logischen Funktionen aller Urteile des Verstandes gefunden hatte, so war es ganz natürlich, den Ursprung der Ideen in den drei Funktionen der Vernunftschlüsse zu suchen; denn wenn einmal solche reine Vernunftbegriffe gegeben sind, so könnten sie, wenn man sie nicht etwa für angeboren halten will, wohl nirgends anders als in derselben Vernunfthandlung angetroffen werden, welche, soferne sie bloss die Form betrifft, das Logische der Vernunftschlüsse . . . ausmacht“*. Die Begriffe a priori sind weder als Begriffe noch als fertige Anlagen angeboren, sie sind entwickelt; nur ist der Grund ihrer Entwicklung die ursprüngliche Synthese des Bewusstseins, deren verschiedene, abgeleitete Arten sie sind. Man wende nicht ein, dass von Erwerbung oder Entwicklung keine Rede sein könne, sobald mit Kant die Zeit für eine Vorstellungsform erklärt wird. Denn erstens bezieht sich diese Erklärung nur auf die reine oder allgemeine Zeit und zweitens gilt die Entwicklung nur vom empirischen, psychologischen Bewusstsein, nicht von dem Grundgesetze desselben, das vielmehr von uns als äusserste nicht ferner ableitbare Tatsache hingenommen werden muss; es sei denn, wir setzen unsern Fuss ins Land der Metaphysik, wobei

* III, S. 98. Vgl. VIII, S. 286. „Denn dadurch allein kann verhütet werden, sie (die Kategorien), wenn man sie im reinen Verstande setzt, mit Plato für angeboren zu halten.“

wir bald werden gewahr werden, dass wir selbst dort vom Bewusstsein überhaupt, dem Träger aller Erscheinungen, alles dessen, was für uns irgend Vorstellung oder Begriff sein kann, nicht abstrahieren können.

Nebst dieser Ansicht Kants über die ursprüngliche Erwerbung der reinen, die abgeleitete der empirischen Begriffe, sollte noch seine Vermögenstheorie behandelt werden, um ein vollständiges Bild seiner psychologischen Lehren zu entwerfen. Ich begnüge mich jedoch mit allgemeinen Andeutungen. Wolff hatte versucht, sämtliche Phänomene des psychischen Lebens aus der Kraft des Vorstellens abzuleiten. So sehr nun Kant dieses Einheitsstreben im allgemeinen zu billigen weiss, so scheint ihm doch mit Recht in diesem Falle das Gesetz der Spezifikation verletzt zu sein. Ein systematisches Studium des Bewusstseins hält Kant nur unter der Annahme verschiedener, psychischer Kräfte für möglich. Die Zustände des Gefühls, die Bewegungen des Gemüts, die Kräfte des Willens lassen sich nimmermehr aus der blossen Vorstellung herleiten: es sei denn, das Wort Vorstellung wird, wie es von Wolff und Herbart geschieht, von vornherein in einem willkürlichen, unbestimmten Sinne genommen*. Jeder Kraftbegriff ist das Korrelat der zugehörigen Klasse von Erscheinungen. Kraft ist ein besonderer Kausalitätsbegriff. Der Partikularität der Erscheinungen entsprechen partikuläre Begriffe von Kraft. Die besonderen Verhältnisse der Kausalität werden uns durch Erfahrung gegeben; wir dürfen ebensowenig gegebene Unterschiede verwischen, als wir willkürlich neue Grundkräfte, d. i. Kausalverhältnisse einführen dürfen. Die gesetzliche Verbindung der Kräfte, das Gesetz ihrer Einheit und Korrelation, dieses reale Gegenstück des allgemeinen Kausalitätsgesetzes, darf nicht zu einer Konfusion der Kräfte, zur Aufhebung ihres Unterschiedes führen. Im Gebiete der äusseren Erscheinungen ist die Gefahr dieser Vermengung grösser, als auf dem Boden der psychischen. Dort abstrahieren wir von aller Beschaffenheit der Kräfte, wir fassen nur ihre formale, mathematische Aussenseite auf. Die Kräfte werden also als begrifflich gleichartig betrachtet. Die psychischen Phänomene dagegen sind mit einfachen Beschaffenheitsunterschieden ausgestattet, die nicht auseinander ab-

* Wer wird nicht, wenn er unbefangen die Theorie Herbart's über Gefühl und Begierde betrachtet, des Zirkels in dieser angeblichen Ableitung aus der „Vorstellung" gewahr?

geleitet werden können, wenn sie schon gesetzlich miteinander verbunden sind. — Man hüte sich übrigens, unter Kraft hier oder dort mehr zu verstehen, als einen Einheitsbegriff, entsprechend der Einheit der zugehörigen Erscheinungen. Wer unter Kraft eine treibende Macht jenseits der Erscheinungen versteht, wer sie von den Dingen trennt, der mag sich selber mit dem Doppelwesen seiner Begriffsdichtung abfinden. — Wer nicht von vornherein für das einfache Seelending Partei genommen hat und das Bewusstsein mit naturwissenschaftlichem Blicke betrachtet, kann sich a priori der Überzeugung nicht verschliessen, dass dieses komplizierte System von Vorgängen, entsprechend dem komplizierten Bau seines materiellen Trägers, eine Mehrheit von Erscheinungskreisen aus sich entwickle. Die formal einfache Zuspitzung der Bewusstseinserscheinungen in den Gedanken des Ich wird ihm analog sein der Vereinigung der Anziehungen eines Massensystems in einen einzigen Schwerpunkt. Ohnehin ist das empirische Ich nur die jeweilig stärkste, im Blickpunkt des Bewusstseins liegende Vorstellung und übrigens eine, während des Lebens mehr oder minder konstante Assoziation der Vorstellungen. Diese allgemeinen Bemerkungen mögen hinreichen, um die psychologische Kräftetheorie Kants weniger „mythologisch“ und minder antiquiert erscheinen zu lassen, als von seiten Herbarts und der Seinen unermüdlich behauptet wird.

Man darf die psychologische Theorie Kants nicht aus seiner Vernunftkritik abstrahieren. Hier macht Kant in erkenntnistheoretischer Absicht Unterschiede, die er in psychologischer nicht anerkennt. So stellt er Anschauung und Begriff schroff gegenüber, obschon er selber vermutet, dass sie in ihrem Ursprung verbunden sein mögen. Er trennt Verstand, Urteilskraft, Vernunft — und erklärt doch in den Vorlesungen über Metaphysik (in der kritischen Periode), dass sie nur in Ansehung ihres Gebrauchs verschieden, also psychologisch genommen, dasselbe Vermögen des Bewusstseins sind. Auch sind die Definitionen von Verstand und Vernunft in der Kritik von erkenntnistheoretischer nicht psychologischer Bedeutung. Die Beziehung der Begriffe auf Anschauung ergibt Regeln, der Verstand ist das Vermögen der Regeln, der Gebrauch derselben Begriffe, ohne diese Beziehung, zu rein begrifflichen Schlüssen ergibt Prinzipien, die Gegenstände der Vernunft. Die Vernunft selbst wird definiert als

„System der Nachforschung nach Grundsätzen der Einheit“*; also als System reiner Erkenntnis. Kritik der reinen Vernunft heisst mithin Kritik der reinen Erkenntnis. Verstand und Vernunft werden endlich sehr häufig promiscue gebraucht; weil eben ihr Unterschied kein Unterschied der Denkkraft, sondern der Denkprodukte ist. Man streiche in der Kritik die Worte: Sinnlichkeit, Verstand, Urteilskraft, Vernunft und man wird ihren Kontext nicht zerstört, sondern vereinfacht haben. Tatsächlich werden diese „Vermögen“ nicht zur Ableitung, sondern zu Überschriften gebraucht. Es wird nicht, ich will dies wiederholen, die Sinnlichkeit psychologisch oder physiologisch erforscht, sondern die Beschaffenheit der Vorstellungen von Raum und Zeit, es wird nicht der Verstand, sondern das Urteil analysiert, nicht die Urteilskraft, sondern die Zeitbegriffe, jene Zwischenvorstellungen, welche die Allgemeinheit des Begriffs mit der Partikularität der Anschauung verbinden, werden betrachtet, nicht die Vernunft wird untersucht, sondern die Form der Schlüsse. Und ebenso wird in der Kritik der ästhetischen Urteilskraft das Prädikat des ästhetischen Urteils, in der Kritik der teleologischen der Begriff des Zweckes behandelt; die Kritik der praktischen Vernunft endlich untersucht, ohne alle Rücksicht auf Anthropologie oder Psychologie den Begriff des Moralgesetzes. Die Methode der kritischen Werke ist objektiv, nicht subjektiv psychologisch. Kants Lehre steht und fällt nicht mit seiner Psychologie, weil sie sich gar nicht auf diese stützt. Wovon sie ausgeht, ist der Begriff der reinen Erkenntnis, was sie zugrunde legt, der Begriff der Erfahrung. Erfahrung enthält die Vorstellung von Gegenständen, und zwar von Gegenständen, die untereinander, also objektiv verbunden sind. Die Frage Kants ist nun diese: lässt sich diese gegenständliche Verbindungsweise a priori mit völliger Gewissheit erkennen? Seine Frage ist nicht die psychologische: wie erwerben wir die Vorstellung von Gegenständen überhaupt? Auch nicht die metaphysische: existieren Gegenstände? Die letztere ist vielmehr als gelöst zu betrachten. Es ist die erkenntniskritische: ist unsere Vorstellung von Gegenständen wahr? ist sie begründet? wie und unter welchen Einschränkungen kann sie bewiesen werden? Diesen Beweis führt die

* Methodenlehre I. Hauptst. 1. Abschnitt.

Vernunftkritik, und zwar nicht, indem sie sich auf subjektive Notwendigkeiten und Einrichtungsstücke des Bewusstseins beruft, sondern indem sie sich auf den Begriff der Erfahrung stützt. In diesen objektiven Untersuchungsgeist der Kritik muss man sich hineinleben, um ihre aller Psychologie überlegene, daher von dieser unabhängige Stellung und Bedeutung zu erfassen.

Noch verbreiteter als das psychologische, ist das idealistische Vorurteil gegen die Methode und die Ergebnisse des Kritizismus Kants. Ich verstehe darunter die Meinung, der Idealismus sei das hauptsächlichste, von vornherein in der Methode angelegte und erstrebte Ergebnis der Vernunftkritik, — eine Meinung, welche veranlasst und genährt wurde durch die einseitige Richtung, in der die kritische Philosophie zunächst fortgebildet worden ist. So weit diese Meinung die Methode betrifft, hat sie bereits hier berücksichtigt zu werden; so weit sie ein Missverständnis der Ergebnisse einschliesst, wird sie durch unsre ganze folgende Darstellung widerlegt werden. Die Entwicklung der Vernunftkritik ging von der Behauptung der Erkennbarkeit der Dinge durch reine Begriffe aus, — und sie endete mit der Lehre von der Erkennbarkeit der Erscheinungen. Mithin besteht die Kritik in einer Einschränkung der reinen Erkenntnis; und das Mittel dieser Einschränkung ist der Idealismus. In dieser ganzen Entwicklung kommt das Dasein der Dinge gar nicht in Frage. Ja, es bildet dieses Dasein, und zwar im striktesten Sinne des Wortes, also die vom Bewusstsein unabhängige, dem Bewusstsein und seinen Erscheinungen zugrunde liegende Existenz von Dingen, die notwendige Voraussetzung für den kritischen Idealismus, mit welcher derselbe steht und fällt. Daher behauptet Kant nicht nur, sondern er dringt darauf, dass den äusseren Anschauungen wirkliche „Gegenstände äusserer Dinge“ korrespondieren müssen. Und zwar ergibt sich diese Notwendigkeit aus dem Begriff der Erscheinung. Abgesehen davon, dass es ein Widerspruch wäre, von Erscheinungen zu reden, ohne Etwas, was da ist, welchen Widersinn Kant ausdrücklich von sich ablehnte, lässt sich jene Notwendigkeit aus den Gründen beweisen, auf denen gerade der Phänomenalismus Kants beruht. Der Idealismus Kants, — ich wiederhole es, ein Mittel, nicht der Zweck seiner Beweisführung für die Gültigkeit und die Grenzen der Erkenntnis a priori — ist ausschliesslich enthalten in der Lehre von

der Idealität des allgemeinen Raumes und der reinen Zeit. Er ist nicht geknüpft an die Idealität der logischen Funktionen und der ihnen korrespondierenden Begriffe von Dingen überhaupt. Nun folgte für Kant der Satz, dass Raum und Zeit für sich betrachtet, nur Ideen, nur Vorstellungen sind, daraus, dass beide ihren Ursprung in den Sinnen nehmen, dass sie aus der Form der sinnlichen Vorstellung abstammen. Und dieser Ursprung selbst wird aus der Beschaffenheit der Vorstellungen von Raum und Zeit strenge bewiesen. Es kommt nicht darauf an, dass Raum und Zeit als Vorstellungen erklärt werden, es kommt vielmehr darauf an, von welcher Beschaffenheit diese Vorstellungen sind. Sind Raum und Zeit produktive, in Kants Sprache zu reden, intellektuelle Anschauungen, so ist der Idealismus der Dinge verkündet. Dann schafft das Raumvorstellen Dinge. Dann sind die Dinge Vorstellungen. Stammen Raum und Zeit dagegen gar nicht aus den Sinnen, sind sie von aussen gegeben, empirisch, nicht a priori, so ist der Realismus der Anschauungen die Folge. Dann sind die Anschauungen unmittelbar, und so wie sie gegeben werden, die Dinge selbst. Sind endlich, wie Kant lehrt, Raum und Zeit hervorgegangen aus der Form, in der die Sinne durch Erregungen von den Dingen in Tätigkeit gesetzt werden, gehören sie demnach zur Rezeptivität, zur empfänglichen Seite des Bewusstseins, so ist damit der Idealismus der Anschauungen und der Realismus der Dinge gegeben, d. i. Kants Idealismus. Dann gibt es ohne Affektionen durch Dinge keinen Raum, kein räumliches Vorstellen, dann ist das, was im Raume unmittelbar vorgestellt wird, Affektion der Dinge: Erscheinung. Mit Recht erklärte daher Kant, seine Lehre vom Raum habe das Motiv des Idealismus Berkeleys (so weit dasselbe überhaupt wissenschaftlich und nicht religiös war, „schwärmerisch“ sagt Kant) gehoben. Der Raum war durch Kant als Auffassungsform erwiesen, nicht als tätige, spontan gesetzte Vorstellungsform gleich einer Denkfunktion; mithin müssen Dinge sein, so wahr es eine Raumvorstellung gibt. Daher liegt es analytisch in Kants Begriff der Erscheinungen, dass Dinge sind. Mit gutem Grunde sagt Kant, sein Idealismus sei das gerade Gegenteil des Idealismus in der „rezipierten Bedeutung“ des Wortes. Denn so wenig derjenige ein Idealist heissen kann, der erklärt, dass die Beschaffenheit der Anschauung, die Qualität der

Empfindung, in den Sinnen und nicht in derselben Weise in den Dingen liegt, so wenig ist der ein Idealist, der auch die allgemeine Form der Anschauung in der Sinnlichkeit des Subjektes und nicht in der nämlichen Art in den Objekten sucht. Beide tasten die Existenz der Dinge nicht an, sie ändern nur ihre Betrachtungsweise; beide setzen die Existenz vielmehr notwendig für ihre kritische Unterscheidung voraus, welche sonst gar nicht gemacht werden könnte. Dasselbe Objekt lehrt die Kritik „in zweierlei Bedeutungen nehmen". Dasselbe Ding wird in der Anschauung Erscheinung, welches der Anschauung als existierend zugrunde liegt. Die Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding ist keine Trennung in verschiedene Dinge, sondern die Unterscheidung der Auffassung eines und des nämlichen Dinges nach zwei Seiten. Noch mehr. Kants Idealismus bezieht sich zunächst nur auf die allgemeine Erscheinungsform der Dinge und erst dadurch mittelbar auf ihre besondere. In der besonderen Anschauung ist alles, was in ihr partikulär ist, nicht aus der ideellen Vorstellungsform abzuleiten; es gehört zufolge seiner Bestimmtheit zum Dinge selbst. Dies gilt nach Kants Lehre von den bestimmten Empfindungen in dieser ihrer Gegebenheit so gut, wie von den bestimmten räumlichen und zeitlichen Verhältnissen der Erscheinungen und den besonderen Naturgesetzen*. Der Idealismus Kants ist die Lehre der Idealität des Raumes und der Zeit — nichts weiteres. Wer diesen Idealismus widerlegen will, hat gegen Kant auszuführen, — entweder, dass unsere Anschauung produktiv, nicht rezeptiv ist, dass sie Dinge schaffe, nicht von der Gegenwart und Einwirkung der Dinge abhänge, — oder dass Raum und Zeit nicht Vorstellungen von der Form der psychischen Vereinigung empfangener Eindrücke sind. Im letzteren Falle mag er sich mit den „Undingen" Raum und Zeit, als unendlichen, alle Materie befassenden, selbst aber immateriellen, leeren Wirklichkeiten zurecht zu finden suchen.

Von den Begriffen lehrt Kant, dass sie an sich genommen auf die Dinge selbst zielen. Sie sind von den Anschauungsformen der Dinge zunächst unabhängig; wohl aber ist die Anschauung abhängig von ihnen, insoferne durch Denkfunktionen die Vorstellung eines

* Man vgl. vorläufig die Einleitung in die Kritik der Urteilskraft. Das Nähere folgt unten Kap. IV.

Objektes der Anschauung bestimmt wird. Der Gedanke eines Dinges ändert sich nicht mit der Form seiner Erscheinung. Daher hatte noch die Dissertation die Erkennbarkeit der Dinge durch reine Begriffe behauptet. Eine unbestimmte Erkenntnis der Dinge durch Begriffe a priori gibt auch die Kritik zu. Weil aber ausser der Anschauung nichts von den Dingen gegeben ist, so schränkt die kritische Erkenntnislehre die bestimmte Erkenntnis auf die Anschauung oder Erscheinung der Dinge ein. Sie lehrt Erkenntnis der Dinge als Erscheinungen, — und zwar empirische von ihren empirischen Anschauungen, reine von ihrer allgemeinen Erscheinungsform. Dieser Satz und nicht seine Bedingung, der Phänomenalismus, bildet das Ergebnis der Erkenntniskritik Kants. Das Ding an sich ist eine Grenze des Erkennens, nicht in bezug auf die Vorstellung seiner Existenz, sondern in bezug auf die Vorstellung seiner Beschaffenheit, die uns immer nur als Erscheinung in Raum und Zeit gegeben wird, und daher nur als Erscheinung durch Begriffe bestimmbar ist. Nur verwechsle man nicht das Noumenon „im positiven Sinne" mit dem Ding an sich. Jenes Noumenon, in praktischer Absicht von Kant eingeführt, ist Gegenstand einer nur denkbaren, anderartigen Anschauung, nämlich einer intellektuellen, oder produktiven, also problematisch wie die ganze Konzeption dieser Anschauungsart selbst; das Ding, oder besser, die Dinge an sich sind „die bestimmenden Gründe" der Erscheinungen*, — die Gründe der Besonderung der Vorstellungsformen, daher wirklich, wie diese Besonderung selbst.

Aus der methodischen Entwicklung der Vernunftkritik ergibt sich die untergeordnete Stellung, die der Phänomenalismus im Systeme Kants einnimmt; wer dennoch den Idealismus als die wesentliche Angelegenheit des Systems betrachtet, verstösst schon gegen dessen Titel, welcher eine Kritik der reinen Vernunft verheisst, eine Prüfung der Gültigkeit der reinen Erkenntnis. Das Problem der Kritik ist nicht das Dasein, sondern die Erkennbarkeit der Dinge, und zwar nur ihre Erkennbarkeit, so weit sie Sache einer reinen Vernunftwissenschaft ist.

Zusätze und Ausführungen. — So bestimmt wie möglich unterscheidet Kant die Frage nach dem Ursprung unserer Vorstellungen von der Frage nach dem Ursprünglichen in unserer Erkenntnis, —

* Prolegomena S. 156.

die Frage nach der Entstehung, von der nach der Begründung unseres Wissens. Nach der ersten sollen wir ermitteln, was in der Entwicklung des Bewusstseins der Zeit nach das Erste ist, im Sinne der zweiten suchen wir festzustellen, was in unserem Wissen der Ordnung der Begriffe nach vorhergeht. „Das Vorhergehende geht entweder der Art nach voran: Principien a priori, oder dem Ursprung nach, d. i. historisch", schreibt Kant in einer Aufzeichnung. Und ebenso: „der Ursprung ist zweifach (d. h. die Frage nach dem Ursprung hat doppelte Bedeutung), wie wir dazu gekommen sind: Psychologie, und wie Erkenntnisse a priori möglich sind: Transzendentalphilosophie." Nur wer diesen Unterschied nicht kennt, mag mit einigem Anschein behaupten, wenigstens in der Frage nach dem Ursprung der Vorstellungen bleibe die Erkenntnistheorie von der Psychologie abhängig. Auf den Ursprung im zweiten Sinn bezieht sich bei Kant der Ausdruck: a priori. Dieser Ausdruck bezeichnet kein zeitliches, er bezeichnet ein begriffliches Verhältnis unter den Erkenntnissen. Mit anderen Worten: nicht davon heissen bei Kant gewisse Erkenntnisse a priori, weil sie der Erfahrung zeitlich vorangingen, „der Zeit nach geht keine Erkenntnis in uns der Erfahrung voran", lautet vielmehr einer der ersten Sätze der Kritik; sie heissen a priori, weil sie über die Erfahrung hinausgehen und mehr behaupten, als die Erfahrung durch Wahrnehmungen uns lehren kann. Und die objektive Gültigkeit solcher Erkenntnisse a priori zu beweisen, welche sich nicht auf den Bereich blosser Beziehungen der Begriffe beschränken, in Kants Sprache: nicht analytisch sind, dazu ist die „transzendentale" Methode bestimmt. Das Wort: transzendental in dem von Kant neu geprägten Sinne „betrifft die Möglichkeit der Erkenntnis a priori", oder den Gebrauch derselben von Dingen überhaupt. Die Apriorität gewisser Erkenntnisse ist das Problem Kants, der transzendentale Beweis derselben die Lösung des Problems. Schopenhauer ist daher im Irrtume, wenn er von Kants Beweise des allgemeinen Kausalsatzes behauptet, es sei Kant nicht auf die Gültigkeit, sondern auf die Apriorität des Kausalitätsgesetzes angekommen; gerade das Gegenteil ist richtig: die Apriorität des Satzes, für Kant bereits durch die metaphysische Deduktion sicher gestellt, ist das Thema seines Beweises, die objektive Gültigkeit das Ziel. „Es ist in der Kritik", schreibt Kant 1789 an C. L. Reinhold, „die Aufgabe zu zeigen,

welche Gesetze die objektiv gültigen sind, und wodurch man berechtigt ist, sie als von der Natur der Dinge geltend anzunehmen, d. i. wie sie synthetisch und doch a priori möglich sind; sonst ist man in Gefahr, eine bloss subjektive Notwendigkeit aus Gewohnheit, oder aus Unvermögen, sich einen Gegenstand auf andere Art fasslich zu machen, für objektiv zu halten." Dass der Begriff der Ursache z. B. falsch sein würde, wenn er nur subjektiv a priori wäre, d. h. auf einer uns „eingepflanzten Naturnotwendigkeit" beruhte, ist schon angeführt worden; ebenso, dass die Berufung auf die „Organisation unseres Geistes" uns dem Ziele nicht näher bringt. Fichte war also völlig im Rechte, zu sagen, eine Ableitung der Notwendigkeit aus „dem Gemüte" mache diese um nichts begreiflicher, als ihre Ableitung von Dingen ausser uns; aber nicht im Rechte war er, dies gegen Kant zu sagen, der es ebenso gut wusste und es auch, so unmissverständlich wie möglich, längst ausgesprochen hatte. Es heisst den Schwerpunkt der Kritik verschieben, will man den ausserordentlichen Fortschritt, „den die Philosophie mit Kant machte", nach Helmholtz, darin erblicken, dass „Kant das Gesetz der Kausalität und die übrigen Formen der Anschauung und Gesetze des Denkens aufsuchte und als solche nachwies". Eben der Umstand, dass das Gesetz der Kausalität kein Denkgesetz ist, sondern ein Gesetz der Verknüpfung der Dinge, und dennoch a priori, macht dieses Gesetz, und die übrigen Grundsätze der Erkenntnis a priori, für Kant zum Probleme. Auch sind die Merkmale der Apriorität: wahre Allgemeingültigkeit und objektive Notwendigkeit innere Merkmale gewisser Erkenntnisse als solcher, nicht die Folgen oder Kennzeichen ihrer Entstehung rein aus dem Subjekte.

Wo immer Kant auf den psychologischen Ursprung der Vorstellungen, auch derjenigen, die um ihrer Bedeutung willen a priori heissen, zu sprechen kommt, entscheidet er sich im wesentlichen für die empiristische Theorie. Er kennt keinen rein subjektiven Ursprung irgend einer Vorstellung, weder in der Gestalt einer angebornen Idee, noch so, dass sie sich von selbst und ohne Anlass der Erfahrung entwickelt hätte, oder entwickeln konnte. Ich wiederhole die nachdrücklichen Worte: „die Kritik erlaubt schlechterdings keine angeborenen Vorstellungen, alle insgesamt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören, sieht sie als erworben

an". So oft sich Kant über den Ursprung unserer Vorstellungen äussert, eine Frage, deren nähere Untersuchung übrigens ausserhalb seines Weges lag, erklärt er sich für ihre „Epigenesis", ihre Entwicklung durch Neubildung, oder wahres Wachstum, und gegen das „Präformationssystem", die Annahme bereits fertiger, ein für allemal gegebener Formen. Man hat sich dies gegenwärtig zu halten, um nicht solche bildliche, oder abkürzende Ausdrücke wie „im Gemüte bereit liegen" falsch zu verstehen. „Eindrücke der Sinne geben den ersten Anlass, die ganze Erkenntniskraft zu eröffnen". Wenn es also heisst: ein Begriff gehe vor der Wahrnehmung voran, so soll dies nach Kants ausdrücklicher Erklärung „die blosse Möglichkeit des Begriffs" bedeuten. So geht „die Zeit zwar als formale Bedingung der Möglichkeit der Veränderungen vor diesen objektiv voran, allein subjektiv und in der Wirklichkeit des Bewusstseins ist diese Vorstellung doch nur, wie jede andere, durch Veranlassung der Wahrnehmungen gegeben." Das nämliche gilt daher auch vom Raume: „wenn nicht ausgedehnte Wesen wahrgenommen worden, kann man sich keinen Raum vorstellen." Kant hat also nicht, wie Helmholtz ihm vorwarf, „Raum und Zeit kurzweg als gegebene Formen aller Anschauung hingestellt". Vielmehr „ohne Anwendung unseres sinnlichen Vorstellungsvermögens auf wirkliche Gegenstände der Sinne würde selbst das, was in jenem Vermögen a priori sein mag, uns gar nicht bekannt geworden sein", lautet eine hierher gehörige Äusserung Kants zu Kästners Aufsätzen. Dem Subjekte angeboren, richtiger in seiner Fähigkeit, Vorstellungen zu erwerben, wurzelnd ist nur der formale Grund der Entwicklung der Vorstellungen von Raum und Zeit. Was Kant wirklich bestreitet, ist nur die Möglichkeit, diese Vorstellungen aus blossen Sinneseindrücken abzuleiten, dies scheint ihm so viel zu bedeuten wie die Behauptung einer „generatio äquivoca" für dieselben; und in diesem Punkte stimmt bekanntlich heute die Mehrzahl der physiologischen Psychologen der Auffassung Kants zu. Man muss, um Kant richtig zu verstehen, die psychologische Frage nach der Entstehung der Vorstellungen von der kritischen nach der objektiven Gültigkeit einiger unter ihnen, nämlich der Vorstellungen a priori, auseinanderhalten. „Wir können von unseren Vorstellungen eine psychologische Deduktion versuchen, da wir sie als Wirkungen betrachten, die ihre Ursache im Gemüte in Verbindung

mit anderen Dingen haben, und eine transzendentale, da, wenn wir Gründe haben anzunehmen, sie seien nicht empirischen Ursprungs, wir bloss die Gründe der Möglichkeit aufsuchen wie sie a priori (sein können) und doch objektive Realität haben," schreibt Kant 1789 an Kosmann. „So ist es", fährt Kant fort, in Ansehung des Raumes (für die transzendentale Untersuchung seiner Bedeutung für die Erfahrung) „nicht nötig zu fragen, wie unsere Vorstellungskraft zuerst zu dessen Gebrauch in der Erfahrung gekommen sei", es genügt, „dass wir ihn einmal entwickelt haben: nur der Begriff des Raumes darf und kann dabei nicht vorausgesetzt werden; denn Begriffe werden nicht angeboren, sondern nur erworben". Damit ist zugleich die Frage der Entstehung der Begriffe des reinen Verstandes im allgemeinen beantwortet und die Meinung widerlegt, diese Frage bleibe „bei Kant ohne Antwort". Ohne data der Erfahrung würden diese Begriffe auch nicht einmal im Denken entstehen können, erklärt Kant*. Wären die Erscheinungen, die uns in der Wahrnehmung gegeben worden, so beschaffen, dass der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar nicht gemäss fände, so würde der Verstand ein „totes und uns selbst unbekanntes Vermögen" bleiben. Böte sich z. B. in der Reihenfolge der Erscheinungen nichts dar, was eine Regel der Verbindung an die Hand gäbe, so wüssten wir auch nichts von einer ursächlichen Beziehung unter den Erscheinungen. Die tatsächliche Regelmässigkeit in der Folge der Wahrnehmungen ist die Veranlassung, den Begriff ursächlicher Folge in den Objekten der Wahrnehmung zu entwickeln. In der subjektiven Deduktion der ersten Auflage der Kritik wird gezeigt, wie sich die Begriffe des reinen Verstandes an und mit der gegebenen Mannigfaltigkeit der empirischen Anschauung entwickeln, Verstand und Erkenntnis eines Objektes also zugleich entspringen. Durch Abstraktion von den empirischen Bedingungen ihrer Entstehung lassen sich dann diese Begriffe „in ihrer Lauterkeit" darstellen. Die subjektive Quelle der reinen Begriffe ist mithin die Reflexion auf die Fähigkeit unseres Denkens.

Apriorismus und Entwicklungslehre schliessen also keineswegs, wie immer wieder behauptet wird, einander aus. Entwickelt sind nach Kant alle unsere Begriffe, auch jene, die, um ihrer Bedeutung willen, a priori heissen.

* Kr. d. z. N. A. 98.

Zur Methode Kant gehört auch, wie eigentlich schon der Name es besagt, sein transzendentaler Idealismus. Freilich, vernimmt der Dilettant in der Philosophie, der übrigens auch ein berühmtes Buch über Kant schreiben kann — für andere Dilettanten, das Wort transzendental, so wird ihm zu Mute, als solle er in einen Luftballon einsteigen und, wer weiss zu welchen, hohen und höchsten Regionen entschweben. „Transzendental" bedeutet bei Kant etwas sehr Nüchternes, kein Ding oder Überding nämlich; nichts, was die Erfahrung überfliegt, sondern einfach das, was sie begründet, genauer die Methode der Begründung. Die „transzendentale" Untersuchung „beschäftigt sich nicht mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnis von Gegenständen überhaupt, sofern diese a priori möglich sein soll". Der transzendentale Idealismus insbesondere ist „lediglich dazu bestimmt, die Möglichkeit unserer Erkenntnisse a priori von Gegenständen der Erfahrung zu begreifen", dazu bestimmt, die Aufgabe der Kritik zu lösen, und darum heisst er transzendental. Aus diesem blossen Mittel der Methode haben Fichte und ihm folgend Schopenhauer ein Ergebnis, ja das Hauptergebnis der Kantischen Philosophie gemacht, womit sie ihr Verständnis auf lange Zeit hinaus verbauten. Und selbst noch heute will die Sage von Kants „Ultraidealismus" nicht verstummen und findet Glauben bei denen, die wohl Kants Worte hören, aber ihren Sinn nicht verstehen.

In Wahrheit ist, wie schon hervorgehoben wurde, der transzendentale oder „kritische" Idealismus „das Gegenteil des Idealismus in der rezipierten Bedeutung des Wortes" und sichert gegen diesen der Erfahrungserkenntnis ihre Realität, d. i. die Beziehung auf wirkliche Dinge, auf die Dinge selbst; er ist ausschliesslich ein formaler Idealismus, kein materialer, oder, wie Kant diesen auch nennt, realer; ein Idealismus des Raumes und der Zeit also, kein Idealismus der räumlichen und zeitlichen Dinge; er gilt nur von den allgemeinen Formen der Anschauung, nicht von den in diesen Formen angeschauten Dingen und heisst daher besser die Lehre von „der Idealität des Raumes und der Zeit". — „Eberhards und Garves Meinung von der Identität des Berkeleyschen Idealismus mit dem kritischen, den ich besser das Prinzip des Raumes und der Zeit nennen könnte, verdient nicht die mindeste Aufmerksamkeit; denn ich rede von der Idealität der Form

der Vorstellung, jene aber machen daraus Idealität in Ansehung der Materie, d. i. des Objekts und seiner Existenz selber", — so Kant 1792 an J. S. Beck. Und in einer von Reicke mitgeteilten Aufzeichnung aus dem Anfang der achtziger Jahre findet sich die beinahe wörtlich übereinstimmende Äusserung: die Idealität des Raumes, welche formal ist, enthält nicht den realen Idealismus, der vorgibt, dass der Wahrnehmung der Dinge im Raume kein Gegenstand ausser der Vorstellung gegeben sei; sie lehrt nur, dass diesem Gegenstand nicht dieselbe Form des Raumes an sich zukomme, unter der wir ihn anschauen. Kant räumt nicht bloss ein, „er dringt darauf, dass unseren Vorstellungen äusserer Dinge wirkliche Gegenstände äusserer Dinge korrespondieren", und er muss darauf dringen, soll nicht seine Frage nach der Erkennbarkeit a priori der Dinge ihre eigentliche Bedeutung verlieren. Es ist eine Konsequenz des materialen Idealismus, dass er unsere sinnliche Erkenntnis für absolut erklären muss, sofern nach ihm auch die Gegenstände dieser Erkenntnis bloss in uns gesetzt werden.

Die Lehre, dass Raum und Zeit, und zwar der reine Raum und die absolute Zeit, die Newton zu an sich wirklichen Wesen gemacht hatte, die Formen unserer Anschauung sind, begründet und erschöpft zugleich den sogenannten Idealismus Kants. Die Wirklichkeit der in diesen Formen angeschauten Dingen bleibt in dieser Lehre unangetastet; mehr noch, sie wird durch sie ausser Zweifel gesetzt. Die Idealität des Raumes widerlegt den Idealismus der äusseren Dinge und beweist den „Dualismus". So nennt Kant wiederholt die Lehre, dass es andere Dinge ausser den vorstellenden Subjekten gibt, die Lehre also der Realität der Aussenwelt. Der Beweis dieses „Dualismus" gründet sich darauf, dass das Bewusstsein unserer eigenen Existenz in der Zeit nur durch die Wahrnehmung wirklicher Dinge ausser uns, deren Form der Raum ist, möglich ist, wir uns also unserer eigenen Existenz nicht gewisser sind, als des Daseins anderer Dinge, deren Erscheinungen in uns die räumlichen Wahrnehmungen sind. — Genau dasselbe Argument hat Kant, was Schopenhauer übersah, schon zur Widerlegung des „Paralogismus" der Gemeinschaft der Seele mit den Dingen ausser ihr in der ersten Auflage der Kritik gebraucht, und in der zweiten unter dem Titel: Widerlegung des Idealismus nur an eine andere Stelle gebracht. — Ist der Raum über-

haupt, der reine Raum, die subjektive Form, in der allein uns andere Dinge erscheinen können; so brauchen wir, um der Existenz dieser Dinge gewiss zu sein, nicht über das unmittelbare Zeugnis unseres Bewusstseins in der äusseren Wahrnehmung hinauszugehen; die äussere Wahrnehmung als solche verbürgt dann bereits die Wirklichkeit ihres Gegenstandes, und es ist ebenso gewiss, dass andere Dinge existieren, wie dass ich selbst bin: beides laut dem Zeugnis meines eigenen wahrnehmenden Bewusstseins. Wäre dagegen der Raum die Form der Dinge selbst, käme er also den Dingen zu, auch abgesehen von ihrer Beziehung auf das Subjekt, so würden solche an sich räumliche Dinge ausser uns, von den räumlichen Vorstellungen in uns getrennt sein, und es wäre möglich, dass in uns die Wahrnehmung eines räumlichen Dinges stattfände, ohne dass dieses Ding existierte. Denn daran, dass wir nicht ausser uns empfinden können, ist kein Zweifel. Nur die Idealität des Raumes hebt also wirklich den Idealismus der Dinge auf; sie beseitigt die Zweifel an der Realität der Aussenwelt und entzieht der Behauptung ihrer Nichtexistenz den Boden. — In diesen aus Reicke: Lose Blätter aus Kants Nachlass entlehnten Stellen ist, ebenso wie in der „Widerlegung des Idealismus“ in der Kritik, zu der sie den Kommentar liefern, unstreitig von der Wirklichkeit der Dinge an sich die Rede. Denn ausdrücklich heisst es noch: „die Bestimmung unseres Daseins in der Zeit vermittelst der Raumvorstellung widerspricht sich selbst, wenn man diese Vorstellung nicht als das Bewusstsein eines ganz anderen Verhältnisses als desjenigen der Vorstellungen in uns zum Subjekte betrachtet, nämlich als die Wahrnehmung des Verhältnisses unseres Subjektes zu andern Dingen und den Raum als die blosse Form ihrer Anschauung“. Demnach „beruht der Gegenstand, den wir uns als räumlich vorstellen, auf etwas anderm, als unserem Subjekte. Dass wir uns aber eines äusseren Verhältnisses bewusst sein können, ohne jemals das Objekt selbst, sondern nur die Form dieser Beziehung auf die Gegenwart desselben erkennen zu können, macht keine Schwierigkeit“.

Der Begriff der Dinge an sich mit seinem Korrelate, dem Begriffe der Erscheinungen, ist schon mit der Lehre der Idealität des Raumes und der Zeit gegeben und hat daher wie diese eine methodische Bedeutung.

Der Ausdruck „Dinge an sich“ ist eine Übersetzung von Lockes

things themselves (res ipsae); er bedeutet nicht Dinge, die ausser allen Verhältnissen zu einander stünden, dies wäre in der Tat ein Unbegriff; er bedeutet die Dinge, abgesehen von ihrem Verhältnisse zu der Anschauungsart des Subjektes. Wir brauchen diesen Begriff, um damit auszudrücken, dass die unmittelbaren Objekte der sinnlichen Anschauung Erscheinungen der Dinge sind, und darum gehört er zur Methode der Kritik. Die Unterscheidung der Dinge selbst von ihren Erscheinungen gehört zur Kritik der sinnlichen Erkenntnis, eine Verdoppelung der Objekte ist damit nicht gemeint. Die Kritik lehrt vielmehr das nämliche Objekt in zweierlei Bedeutung zu nehmen: als Erscheinung in seinem Verhältnis zur Beschaffenheit und Form der sinnlichen Anschauung und als Ding an sich selbst, abgesehen von diesem Verhältnis. „Die Erscheinung hat jederzeit zwei Seiten, die eine, da das Objekt an sich selbst betrachtet wird, die andere, da auf die Form der Anschauung dieses Gegenstandes gesehen wird.“ Und deshalb heisst es auch: „in der Erscheinung werden jederzeit die Objekte, ja selbst die Beschaffenheiten, die wir ihnen beilegen, als etwas wirklich gegebenes angesehen, nur dass, sofern diese Beschaffenheit nur von der Anschauungsart des Subjektes in der Relation des gegebenen Gegenstandes zu ihm abhängt, dieser Gegenstand als Erscheinung von ihm selber als Objekt an sich unterschieden wird“. Ob es auch Dinge gibt, die den Sinnen gar nicht erscheinen, also keine Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung sein können: andere „mögliche“ Dinge, lässt sich durch die theoretische Vernunft nicht entscheiden und ist auch für die Begründung der Erfahrung ohne Bedeutung. Wir denken die Dinge an sich durch die Begriffe des reinen Verstandes, wir erkennen sie durch empirische Anschauung, also immer nur mittelbar, nämlich durch Vermittlung ihrer Erscheinungen. „Es ist sehr wohl möglich sagt eine Aufzeichnung Kants, sich der Kategorien nicht bloss in Ansehung der Gegenstände der Sinne, sondern für Dinge überhaupt zu bedienen, aber nur für etwas, was wir sonst nicht erkennen, als nur, dass es nicht Erscheinung ist.“ „Kausalität als Grund der Existenz kann auch vom Übersinnlichen gebraucht werden, wie alle Kategorien.“ Darum heisst das Ding an sich „ein seiner Beschaffenheit nach unbekannter, aber nichtsdestoweniger wirklicher Gegenstand.“ Und wenn es in den Prolegomena von dem Urteil, welches

vorausgehen muss, ehe aus Wahrnehmung Erfahrung werden kann, heisst: „wir erkennen durch dieses Urteil das Objekt, wenn es auch sonst, wie es an sich selbst sein möchte, unbekannt bliebe, durch die allgemeingültige und notwendige Verknüpfung der gegebenen Wahrnehmungen"; so ist hier unter Objekt das Ding an sich zu verstehen, denn die im Druck hervorgehobenen Worte sind die eben angeführte Definition des Begriffs eines Dinges an sich. „Unsere Erfahrungen und auch unsere Erkenntnisse a priori, so lautet die Summe von Kants hierher gehöriger Anschauung, gehen nicht unmittelbar auf Objekte, sondern zunächst auf die subjektiven Bedingungen der Sinnlichkeit und der Apperzeption und vermittelst dieser auf unbekannte Objekte, die durch sie allein vorgestellt werden können". Wer kann noch zweifeln, dass die Existenz der Dinge selbst als „der bestimmenden Ursachen der Erscheinungen" für Kant eine ausgemachte Wahrheit ist, und die Dinge nach seiner Lehre nicht die „Produkte der Methode" sind. Dinge an sich geben den Stoff, Erscheinungen der Dinge sind der Stoff zu allen unseren empirischen Anschauungen.

Dass die Erscheinungen selbst Regeln haben, ist nicht, wie ein Ausleger Kants seltsamer Weise behauptet, ein „Bruch in Kants Beweisgang". Wohl aber fordert dieser unstreitig richtige Satz Kants zum Bruche mit der traditionellen subjektivistischen Auffassung seiner Philosophie auf. Das Dasein der Dinge selbst zusamt ihren in der Erscheinung gegebenen Verhältnissen, die in den besonderen Naturgesetzen ihren Ausdruck finden, ist die Voraussetzung der Kritik, ohne welche, wie öfters bemerkt werden musste, ihre ganze Frage keinen rechten Sinn hätte. Denn wenn alle Erkenntnisse Erkenntnisse a priori wären, und sie müssten dies sein, hätten nicht die Erscheinungen selbst ihre Regeln; so könnte auch die Frage nach der objektiven Gültigkeit jener Erkenntnisse nicht entstehen. Mit der Aufhebung der Dinge selbst und damit der empirisch gegebenen Verhältnisse ihrer Erscheinungen lenkte die Philosophie nach Kant zum Dogmatismus zurück. Und dieser neue Dogmatismus erwies sich sogar noch bequemer als der alte, von der Kritik überwundene; brauchte er sich doch für seine Möglichkeiten nicht erst nach einer Ergänzung, nach Wolffs berühmten „complementum possibilitatis" umzusehen. Es bleibt dagegen bei dem schlichten Satze Kants: „bestimmte Regeln der Syn-

thesis müssen durch Erfahrung gegeben werden, nur die allgemeine Form derselben ist a priori".

Alles, was durch die reinen Formen unseres Anschauens noch unbestimmt ist und über den blossen Begriff eines Gegenstandes hinausgeht, rührt nach Kants ausdrücklicher Lehre von den Dingen selbst her: das Gegebensein einer bestimmten Empfindung und des bemessenen Grades ihres Eindrucks, die besonderen Grössen und Gestalten, in denen die Körper uns erscheinen, ebenso auch, welche Erscheinung beharrt, welche einer anderen vorangeht oder folgt, mit einer anderen gleichzeitig ist, kurz: aller Gehalt der Erfahrung. „Das Physische, der Gehalt der Erscheinungen kann nie anders auf bestimmte Art, als empirisch gegeben werden." In diesem Sinne unterscheidet Kant die empirischen Gesetze der Natur, die jederzeit besondere Wahrnehmungen voraussetzen, von den allgemeinen Naturgesetzen, die empirischen Gesetze von den Gesetzen des Empirischen als solchen. Nur diese letzteren erklärt er für a priori; denn „sie belehren uns von Erfahrung überhaupt und dem, was als ein Gegenstand derselben erkannt werden kann und lassen sich daher unabhängig von der Erfahrung, wenn auch nicht ohne Beziehung auf sie erkennen". Sie sind eben darum die allgemeinsten Gesetze der Natur, weil sie die Gesetze der Erfahrung der Natur sind. Empirische Naturgesetze dagegen können nur durch Erfahrung bekannt werden. „Ohne Belehrung durch Erfahrung könnte ich weder aus der Wirkung die Ursache, noch aus der Ursache die Wirkung bestimmt erkennen", und ebenso „müssen Beobachtung und Beurteilung zeigen, welches die Substanz ist", welche Erscheinung tatsächlich beharrt. „Wo also Wahrnehmung und deren Anhang nach empirischen Gesetzen hinreicht, dahin reicht auch unsere Erkenntnis vom Dasein der Dinge. Fangen wir nicht von Erfahrung an, oder gehen wir nicht nach Gesetzen des empirischen Zusammenhanges der Erscheinungen fort, so machen wir uns vergeblich Staat, das Dasein irgend eines Dinges erraten oder erforschen zu wollen. — In der Naturkunde gibt es eine Unendlichkeit der Vermutungen, in Ansehung derer niemals Gewissheit erwartet werden kann, weil die Naturerscheinungen Gegenstände sind, die uns unabhängig von unseren Begriffen gegeben werden, zu denen also der Schlüssel nicht in uns und unserem reinen Denken, sondern ausser uns liegt und

eben darum in vielen Fällen nicht aufgefunden werden kann.“ Und was von den besonderen Regeln der Erscheinungen gilt, gilt nach Kant auch von den bestimmten Formen und Grössen, in denen die Gegenstände gegeben werden. Die unermessliche Mannigfaltigkeit ihrer Grösse und Gestalt ist aus der reinen Form der sinnlichen Anschauung allein nicht abzuleiten, gerade weil diese Form für alle Gestalten gleich empfänglich ist. Vielmehr: „Dinge als Erscheinungen bestimmen den Raum, d. i. unter allen möglichen Prädikaten desselben (Grösse und Verhältnis) machen sie es, dass diese oder jene zur Wirklichkeit gehören.“ Das Wort von dem „Rohstoff“ der Erfahrung, welchem Kant das Subjekt als die allein formgebende Kraft gegenübergestellt habe, sollte endlich nicht mehr fallen. Jenes Wort kommt in der Kritik nur einmal vor, freilich am Eingange, weshalb es sich wohl so leicht eingeprägt hat; in dem Zusammenhange aber, in dem es steht, bezieht es sich ausschliesslich auf die isoliert gedachten Sinneseindrücke, auf Humes Impressionen, die dieser fälschlich schon für Objekte nahm. Überall sonst zählt Kant auch die in der Wahrnehmung gegebenen Verhältnisse der Erscheinungen, ihre bestimmte Mannigfaltigkeit, Gestalt, Zahl und Grösse und insbesondere auch ihre empirische Ordnung und Regelmässigkeit zum Stoff der Erfahrung. Liegen doch nach ihm in dieser gegebenen Ordnung und Regelmässigkeit die Bedingungen, unter denen sich der Verstand selbst erst entwickelt.

So wenig hat sich Kant, wie man ihm auch vorgeworfen hat, gesträubt, das, was uns sinnlich gegeben ist, irgendwie massgebend werden zu lassen, dass er gerade im Gegenteil in der Beziehung auf empirische, also sinnlich gegebene Anschauungen, den einzigen Beweisgrund für die objektive Gültigkeit der reinen Erkenntnis sah. „Selbst die mathematischen Begriffe sind für sich nicht Erkenntnisse, ausser sofern man voraussetzt, dass es Dinge gibt, die sich nur der Form jener reinen Anschauung gemäss darstellen lassen; Dinge im Raume und in der Zeit werden aber nur gegeben, sofern sie Wahrnehmungen sind, mithin durch empirische Vorstellung“. Von der Geometrie heisst es: „sie würde die Beschäftigung mit einem blossen Hirngespinste sein, wäre der Raum nicht als Bedingung der Erscheinungen anzusehen, welche den Stoff zur äusseren Erfahrung ausmachen“. „Der Raum und die Zeit, so rein diese Begriffe auch von allem Empiri-

schen sind, würden doch ohne objektive Gültigkeit und ohne Sinn und Bedeutung sein, wenn ihr notwendiger Gebrauch von Gegenständen der Erfahrung nicht gezeigt würde; ja ihre Vorstellung ist ein blosses Schema, das sich immer auf die reproduktive Einbildungskraft bezieht, welche die Gegenstände der Erfahrung herbeiruft, ohne die sie keine Bedeutung haben würden, — und so ist es mit allen Begriffen ohne Unterschied.“ Auch die reinen Verstandesbegriffe verschaffen nur sofern Erkenntnis, als sie auf empirische Anschauung angewandt werden können. — „Alle Begriffe und mit ihnen alle Grundsätze, so sehr sie auch a priori sein mögen, beziehen sich dennoch auf empirische Anschauungen. Nur daran, dass diese Begriffe die Verhältnisse der Wahrnehmungen in jeder Erfahrung — a priori bestimmen, erkennt man ihre objektive Realität.“ Ohne empirischen Verstand — kein reiner Verstand.

Für so massgebend zur Begründung der Erkenntnis betrachtete demnach Kant das, was uns sinnlich gegeben ist.

Es ist eine Folge der Begrenzung der Aufgabe, kein Mangel der Methode, wenn Kant dem Zusammenhang der reinen Erkenntnis mit der empirischen nirgends ins einzelne nachgeht. Für seinen Zweck, die Metaphysik zu kritisieren, genügte es, zu erklären, dass die Gegenstände der äusseren Erfahrung den Regeln der Konstruktion des Raumes notwendig gemäss sein müssen, da empirische Anschauung oder Wahrnehmung nur in der Form der reinen Anschauung gegeben werden kann, und darauf hinzuweisen, dass die empirischen Gesetze der Natur unter jenen reinen und ursprünglichen Gesetzen stehen, auf welchen Natur überhaupt, d. i. mögliche Erfahrung, beruht. Die Absicht Kants war auf Kritik der reinen Vernunft, nicht auf eine Theorie der empirischen gerichtet. Und darum fällt in seinem Werke der Nachdruck auf die negativ-kritische Seite seines Verfahrens. Das Wissen von übersinnlichen Dingen sollte aufgehoben werden und damit die dogmatische Metaphysik, daher ist, wie gesagt, die transzendentale Dialektik die eigentliche Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der Erfahrung dagegen, worauf wir heute das Gewicht legen, sollte nur das Mittel bilden für diesen Zweck. Wir haben Kants eigene Erklärung über diesen Punkt schon vernommen: „reine Mathematik und reine Naturwissenschaft hätten zum Behuf ihrer eigenen Sicherheit und Gewissheit keiner

Deduktion (ihrer Grundbegriffe) bedurft. Beide Wissenschaften hatten die gedachte Untersuchung nicht für sich, sondern für eine andere Wissenschaft, nämlich Metaphysik, nötig". Die eine, die Mathematik, ist schon durch ihre Evidenz hinlänglich gerechtfertigt, die zweite wird es durch die beständige Bestätigung, welche die Erfahrung ihr gibt. Auch ist es für den Gebrauch der Prinzipien des Naturerkennens von Gegenständen der Erfahrung offenbar gleichgültig, ob man annehmen will, dass auch diese Prinzipien selbst wieder aus der Erfahrung stammen, oder weiss, dass sie selber erst den Begriff der Erfahrung ergeben, daher in jeder Erfahrung als solcher immer wieder anzutreffen sein müssen. Nur wird, was unter der ersten Voraussetzung als tatsächliche Bestätigung erscheint, unter der zweiten als notwendige erkannt. „In allen Aufgaben, die im Felde der Erfahrung vorkommen mögen, behandeln wir die Erscheinungen als Gegenstände selbst, ohne uns um die ersten Gründe ihrer Möglichkeit zu kümmern; gehen wir aber über die Grenzen der Erfahrung hinaus, so wird der Begriff eines transzendentalen Gegenstandes (der Begriff eines Dinges an sich) notwendig."

Kant hat die Erfahrungsgrundlage alles Wissens von Objekten nicht nur anerkannt — wie hätte er auch sonst die reine Erkenntnis der empirischen gegenüberstellen können? — er hat ihre Bedeutung grundsätzlich auch richtig geschätzt. Aber, wie es die Natur seiner Aufgabe mit sich brachte, eben nur grundsätzlich, d. i. im allgemeinen. Und so allein wird es begreiflich, dass Fichte, der nicht von den exakten Wissenschaften herkam, noch mit deren Methoden vertraut war, in der Anerkennung und Wertschätzung des empirischen Faktors des Erkennens bei Kant einen Rest von Dogmatismus erblicken und nun seinerseits daran gehen konnte, auch den gesamten Inhalt und die besonderen Formen der Erfahrung für a priori auszugeben. „Dass die Erscheinungen ohne Rest aus der Organisation der Vernunft hervorgehen und darum erkennbar sind", ist nicht wie Kuno Fischer will, die Summe von Kants Lehre; es ist bis auf das Wort Organisation Fichtes Behauptung. Fürs erste ist es falsch, dass nach Kant die Erscheinungen ohne Rest aus der menschlichen Vernunft hervorgehen, auch wenn man unter Vernunft die Sinnlichkeit mit versteht. Nichts als die allgemeine Form der Erscheinung und der Erfahrung ist nach Kant a priori zu erkennen, aber weder das

Dasein der Erscheinungen, denn es beruht auf Affektion der Sinne, noch die unabsehbare Mannigfaltigkeit ihrer besonderen Formen, denn diese in ihrer Tatsächlichkeit sind mit der reinen Form des Anschauens nicht schon gegeben. Und nicht darum sind, fürs zweite, die Begriffe von jenen allgemeinen Formen des Anschauens und des Denkens, die Begriffe a priori, Erkenntnisbegriffe, weil sie aus der „Organisation der Vernunft" hervorgehen, denn soweit dies der Fall ist, könnten sie immer nur subjektiv gültig sein; sie sind Erkenntnisbegriffe, sie haben objektive Gültigkeit, nur darum, weil sie als Formen der empirischen Anschauung und des Denkens in einer möglichen Erfahrung sich auf die Dinge selbst beziehen.

Fichte erst hielt es für möglich, auch den ganzen Gehalt der Erfahrung aus einer im Grunde nicht einmal wirklichen, sondern bloss sein sollenden, sich selbst erst setzenden „Tathandlung" hervorzuzaubern, aus einer aus nichts und mit nichts schaffenden reinen Form; hat aber auf diesem Wege kein Naturgesetz und keine neue Tatsache entdeckt. Den Raum lässt Fichte durch „Linienziehen" erzeugt werden, während die Möglichkeit, Linien zu ziehen, den Raum offenbar voraussetzt; von dem Leibe und seiner „Gegliederung" aber gibt er eine Deduktion aus der Idee des Rechtes, die nicht gerade verlockt, diese Physiologie a priori gegen die empirische einzutauschen. Das Wort Kants über die „Wissenschaftslehre" ist wirklich treffend genug: „es sieht aus wie eine Art von Gespenst, das, wenn man es gehascht zu haben glaubt, man keinen Gegenstand, sondern immer nur sich selbst und zwar hiervon auch nur die Hand, die darnach hascht, vor sich findet". — Der Sprung ins Leere von dem Wirklichkeitsboden, dem „Bathos der Erfahrung", weg, auf dem die Kantische Philosophie fusst, ist auch durch Schellings nur ideologische, daher nur scheinbare Wiedereinsetzung der Natur nicht rückgängig gemacht worden. Um aber zu verstehen, was es mit jener kühnen Behauptung Fichtes eigentlich auf sich hat und wie ungeheuerlich sie im Grunde ist, braucht man nur zu erwägen, welch unverhältnismässiges Übergewicht in dem Bestande des Erkennens der von Fichte eliminierte empirische Faktor des Wissens über den rein ideellen des Wissens a priori tatsächlich besitzt. Während aus diesem nichts als die allgemeine Form der Erfahrung hervorgeht, ihr logisches und mathematisches Schema, schafft jener den gesamten Inhalt und

die besonderen Formen der Erfahrungen herbei. Jede Erkenntnis, die nicht auf das logisch-mathematische Gebiet beschränkt bleibt, empfängt von ihm Bestimmtheit und Gehalt; und wie sich Logik und reine Mathematik zu den positiven Wissenschaften: zu Mechanik, Physik, Chemie, Biologie verhalten, so verhält sich das Wissen a priori, das jenen beiden Formenwissenschaften zugrunde liegt, zum empirischen, das den Stoff für diese Formen liefert.

Kant hat es selbst am besten gewusst, dass seine kritische Philosophie noch einen „Übergang" fordere zu den positiven Wissenschaften. Deshalb gesteht er Reinhold und den anderen „hyperkritischen" Freunden seiner Lehre, er würde es lieber sehen, wenn die Kritik statt „aufwärts durch weitere Zergliederung der Fundamente des Wissens", vielmehr „durch die nach abwärts fortgesetzte Entwicklung ihrer Folgen" fortgebildet werde. Und noch mit sinkender Geisteskraft beschäftigte er sich selber mit der Ausfüllung dieser Lücke seines Werkes nach zwei Richtungen. Er suchte den „Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" zur Physik vermittelst der Einführung einer geistvollen Hypothese, und er bemühte sich, die Entstehung auch der empirischen Anschauung zu zeigen. Denn hier eben tritt das Recht einer Psychologie und Phänomenologie des Wissens ein, die zur Begründung des Wissens, seiner sachlichen Gültigkeit nach, nicht am Platze gewesen wären. Die Prüfung wie die Fortbildung der Kantischen Lehre haben an diesen Punkten einzusetzen.

Es ist der Vorzug der kritischen Philosophie und das Kennzeichen ihrer Wissenschaftlichkeit, dass sie mit der fortschreitenden, positiven Forschung auch selber fortschreiten kann und muss. Die Wissenschaften wachsen und es mehrt sich ihre Philosophie.

Viertes Kapitel.

Die Kritik der reinen Vernunft.

„Man muss seine Beurteilung vom Ganzen anfangen „und auf die Idee des Werkes sowie ihre Gründe „richten. Das Übrige gehört zur Ausführung, darin „manches kann gefehlt sein und besser werden.“ Aufzeichnung Kants aus der Zeit der Prolegomena.

1. Das Problem der Kritik. Synthetische Urteile a priori.

Die Kritik der reinen Vernunft gehört zu den Denkmälern in der Geschichte der Wissenschaft und Philosophie, sie ist eines der Werke in grossem Stile wie das Organon des Aristoteles und Newtons Prinzipien, abschliessend und zugleich in die Zukunft weisend. Was sie darstellt, ist eine ganz neue Wissenschaft, von der selbst die blosse Idee vorher noch unbekannt war. Sie ist nicht Metaphysik, enthält vielmehr „die Metaphysik der Metaphysik“ und geht dieser als Grundlegung voran, als „Propädeutik“, als „Traktat der Methode“. Sie ist auch keine Theorie der menschlichen Erkenntnis; eine solche Theorie müsste „vieles Empirische und Sinnliche“ umfassen, sie aber beschränkt ihre Aufgabe auf einen Teil der Erkenntnis, die Erkenntnis a priori. Ob die Vernunft für sich genommen, die reine Vernunft, ein Vermögen der Erkenntnis sei, ist ihre Frage, die Prüfung der Erkenntnis aus blosser Vernunft ihre Aufgabe. Sie ist die Wissenschaft und Kritik der a priori urteilenden Vernunft.

Man höre noch einmal Kants eigene Äusserung über den Sinn und die Neuheit seines Unternehmens (in dem Briefe an Garve vom 7. August 1783): „andere haben zwar dieses Vermögen auch berührt, wie Locke sowohl als Leibniz, aber immer im Gemische mit anderen Erkenntniskräften; niemand aber hat sich auch nur in die Gedanken

kommen lassen, dass dieses ein Objekt einer förmlichen und notwendigen, ja sehr ausgebreiteten Wissenschaft sei".

Und neu wie der Gegenstand des Werkes, in dieser Begrenzung und Aussonderung, ist auch seine Methode. Zwar hatte es schon vor Kant in der neueren Philosophie nicht an Versuchen gefehlt, den Ursprung unserer Vorstellungen zu ermitteln und auch die Anfänge einer Kritik der Erkenntnis lassen sich, wie wir sahen, bei Locke und Hume antreffen. Diese Versuche scheiterten jedoch vor dem Ziele an der Unzulänglichkeit ihres Verfahrens. Man trennte Erfahrung und Vernunft, als wären es zwei nebeneinander liegende Gebiete, wies der einen die Erkenntnis von Tatsachen zu und beschränkte die zweite auf die Betrachtung der Beziehungen der Begriffe. Dass schon der Gegenstand der Erfahrung nur durch Begriffe erfasst wird, zu aller Erfahrung ihrer Möglichkeit nach Vernunft oder Verstand gehört, musste dabei verborgen bleiben; und das Streben, alle objektive Erkenntnis auf reine Empirie zu gründen, endete, wie Helmholtz richtig bemerkte, in der Leugnung der Möglichkeit von objektiver Erkenntnis. Reine Erfahrung ist ihrer Natur nach auf das einzelne Individuum beschränkt und darum subjektiv; ihren einzigen Inhalt bilden die gegebenen Sinneseindrücke und Wahrnehmungen, sie wäre sonst nicht mehr reine Erfahrung. An diesem Punkte, wohin Hume sie gebracht hatte, nahm Kant die Philosophie auf.

In Kants Kritik handelt es sich, wie wir wissen, nicht um die Frage nach der Entstehung der Erfahrung und der Entwicklung des Erkennens, sondern um den Begriff der Erkenntnis und die aus ihrem Begriffe abzuleitenden Bedingungen, unter denen die Erfahrung Erkenntnis ist. Darum geht die Kritik nicht von den Sinneseindrücken oder der reinen Erfahrung aus, mit welcher, wie sie hervorhebt, „alle Erkenntnis ohne Zweifel anfängt". Statt durch die Psychologie der Sinne führt ihr Weg durch die Analysis der Erkenntnis. Das Wissen a priori, das in der reinen Mathematik, dem prinzipiellen Teil der Naturwissenschaft und der Metaphysik enthalten ist, bildet für diese Analysis das Substrat; und in der Art, in der Kant das reine Wissen mit dem empirischen verbindet, um darnach die Grenzen der objektiven Gültigkeit der Erkenntnis aus blosser Vernunft zu bestimmen, offenbart sich die Tiefe und Besonderheit seines Geistes.

In der Formulierung einer wissenschaftlichen Aufgabe liegt schon der Gang vorgezeichnet, den die Lösung zu nehmen hat. Kant fasst die allgemeine Frage der Kritik nach der Möglichkeit einer Erkenntnis, einer Wissenschaft aus reiner Vernunft, — und es ist dies die Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik —, in die Formel zusammen: wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Diese Formel enthält somit, seiner Auffassung nach, die Definition der Erkenntnis aus reiner Vernunft und ihre Erläuterung führt unmittelbar zum Verständnis des Problems der Kritik. Um aber diese Erläuterung zu geben, ist es notwendig zuvor das Wesen der Urteile überhaupt zu betrachten und insbesondere die Aufmerksamkeit auf die Ansichten Kants von dem Urteil zu richten.

Was also sind Urteile? Wir wenden uns mit dieser Frage nicht an die Psychologie des Urteilens als eines Aktes unseres Denkens, oder eines Vorganges in unserem Geiste, und brauchen uns daher auch nicht in den Streit über die elementare oder die abgeleitete Natur dieses inneren Erlebnisses zu mischen. Wir wenden uns an die Logik; diese kann uns auch allein über Form und Bedeutung der Urteile selbst und abgesehen von den psychischen Bedingungen und Momenten ihrer Vollziehung belehren. Zudem zielt unsere Hauptfrage, eben das Problem der Kritik, das wir erläutern wollen, auf die objektive Möglichkeit gewisser Urteile und nicht auf das subjektive Vermögen, diese Urteile zu bilden. Nennen wir nun, wie es herkömmlich ist, das Urteil den Ausdruck eines Verhältnisses zwischen zwei Begriffen, so ist damit zu wenig gesagt und nicht einmal die Form, geschweige die Bedeutung des Urteils genügend gekennzeichnet. Von einer ganzen Klasse, der Klasse der ursprünglichen Urteile, trifft diese Erklärung nicht zu; sie ist daher als Definition betrachtet zu eng. Es ist nicht notwendig, dass ein Urteil zwei Begriffe enthalte, es kann dafür auch ein Begriff genügen. Auch Anschauungen der Sinne werden beurteilt; das Subjekt in einem solchen Urteile ist die den Sinnen gegenwärtige Wahrnehmung und nur das Prädikat ein Begriff. Das Prädikat ist daher das eigentliche Prinzip eines Urteils; Begriffe sind Prädikate möglicher Urteile. Es kann aber auch der Fall sein, dass mehr als zwei Begriffe zu einem einheitlichen und einzigen Urteile verbunden werden, so im hypothetischen Urteile, das einen Satz als die Konsequenz eines anderen Satzes behauptet, und

im disjunktiven, das eine Mehrheit einander gegenseitig sich ausschliessender Vorstellungen in ein begriffliches Ganzes verknüpft.

Um zunächst bei dem Verhältnisse der Vorstellungen in einem Urteile stehen zu bleiben, so ist dieses Verhältnis ein einordnendes in den Urteilen, die die Klasse aussagen, zu der ein Ding gehört, ein unterordnendes in den Urteilen, welche eine Art ihrer Gattung subsumieren, ein Verhältnis der Abhängigkeit in der Aussage der Konsequenz aus einem Grunde, der Einteilung in der Ausschliessung der Vorstellungen unter sich und ihrer Verbindung zu dem Ganzen eines Begriffs. Was aber ist das Allgemeine in diesen Verhältnissen? was das Grundverhältnis in Urteilen überhaupt?

In einem jeden Urteile wird eine Vorstellung, sie sei Anschauung oder Begriff, durch einen Begriff gedacht. Etwas durch Begriffe erkennen heisst urteilen. Das Verhältnis der Vorstellungen in einem Urteil ist das Verhältnis ihrer begrifflichen Einheit, ihrer Einheit im Begriffe des Prädikats. „Alle Urteile sind demnach Funktionen der Einheit unter unseren Vorstellungen", lautet die hierher gehörige Erklärung Kants. Die formalen Unterschiede der Urteile müssen also auf dem Unterschiede der Form beruhen, in welcher diese Einheit des Denkens ausgedrückt wird. Diese formalen Gründe der Einheit des Denkens sind die eigentlichen urteilenden Begriffe und sie ergeben das wahre logische System der Urteile. So beruht der Unterschied des hypothetischen Urteils vom disjunktiven auf dem Unterschied der Form der Einheit des in diesen Urteilen Gedachten.

Wir haben indes noch einen wesentlichen Punkt übergangen. Urteile sind nicht lediglich begriffliche Vereinigungen von Vorstellungen, sie gelten auch, sie bedeuten etwas vom Gegenstande, der durch sie beurteilt wird, mit einem Worte: sie sind Erkenntnisse. Die Beziehung auf ein Objekt ist dem Urteil wesentlich und muss daher in seine Realdefinition aufgenommen werden. Nicht jeder Satz ist ein Urteil, sondern nur derjenige ist es, bei welchem Wahrheit oder Falschheit stattfinden kann, bemerkte schon Aristoteles, und es ist ein Fehler der formalistischen Logik, sich diese Bemerkung des Aristoteles nicht zunutze gemacht zu haben. Wir können Begriffe willkürlich und zugleich in formal richtiger Weise verbinden, ohne durch diese Verbindung etwas zu erkennen oder auch nur erkennen

zu wollen, d. i. ohne in Wahrheit zu urteilen. Schon die blosse Behauptung von Existenz und ebenso das Wiedererkennen eines Dinges auf Grund seiner früheren, nunmehr zur Vorstellung gewordenen Wahrnehmung zeigen diese dem Urteil unerlässliche Beziehung auf einen Gegenstand. Aber auch wenn wir Definitionen zu Sätzen verbinden und aus diesen weitere Sätze ableiten, oder uns in begrifflichen Kombinationen ergehen, — zu Urteilen werden solche formal richtige Sätze und Folgerungen erst dadurch, dass wir zugleich ihre Gültigkeit von Objekten, oder Verhältnissen von Objekten mitbehaupten. Ein Urteil ist folglich die Art, gegebene Vorstellungen zur objektiven Einheit des Bewusstseins zu bringen; Urteil: die Einheit von Vorstellungen, die ein Objekt bestimmt, es sei ein gedachtes, oder ein in der Erfahrung gegebenes. „Ich habe mich", äussert Kant, „niemals durch die Erklärung, welche die Logiker von einem Urteil überhaupt geben, befriedigen können; es ist, wie sie sagen, die Vorstellung des Verhältnisses zwischen zwei Begriffen. Ohne nun hier über das Fehlerhafte der Erklärung, dass sie allenfalls auf kategorische, aber nicht auf hypothetische und disjunktive Urteile passt, mit ihnen zu rechten, merke ich nur an, dass, worin dieses Verhältnis bestehe, hier nicht bestimmt ist. Wenn ich aber die Beziehung gegebener Erkenntnisse in jedem Urteile genauer untersuche, so finde ich, dass ein Urteil nichts anderes sei, als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen. Darauf zielt das Verhältniswörtchen: ist in denselben, um die objektive Einheit gegebener Vorstellungen von der subjektiven zu unterscheiden."

Wir haben damit die Form und die Bedeutung der Einheit der Vorstellungen in Urteilen im allgemeinen erörtert und wollen nun den wesentlichen Unterschied des Grundes dieser Einheit betrachten. Denn eben auf diesen Grund der Verbindung, und nur auf ihn, zielt Kants Unterscheidung der Urteile in analytische und synthetische, welche Unterscheidung in der Einleitung der Kritik vorbereitet, im weiteren Fortgang der Darstellung begründet und näher ausgeführt wird.

Die Erklärung dieses Unterschiedes, soweit sie sich an die Wortbedeutung der gebrauchten Bezeichnungen hält, ist sehr einfach. Ist in einem Urteil das Prädikat in dem Begriffe des Subjektes bereits enthalten, so dass es durch Zergliederung des Subjektbegriffes nur

herausgestellt wird, so heisst das Urteil analytisch. Die Verbindung der Begriffe beruht hier auf der Identität des Prädikates mit dem Subjekte. Das Gegenteil des Prädikates eines solchen Satzes steht in logischem Widerspruch mit dem Begriffe des Subjektes; anders ausgedrückt: die Verneinung des Prädikates ist zugleich die Verneinung, die Aufhebung des Subjektes. Indem wir in einem analytischen Urteile das Ergebnis der Zerlegung des Inhalts des Subjektbegriffes darstellen, erläutern wir den Begriff, den wir schon haben; das analytische Urteil bewirkt Deutlichkeit, Bestimmtheit unseres Wissens. Werden dagegen verschiedene Begriffe zu einem Urteil verknüpft, so ist die dadurch ausgedrückte Einheit der Begriffe, oder das Urteil synthetisch. Ein solches Urteil erweitert unser Wissen vom Subjektbegriffe, es bereichert unser Erkennen. Das Stehenbleiben bei dem gegebenen Begriffe in dem ersten, das Hinausgehen über den Begriff in dem zweiten Falle, dies will der Unterschied von analytisch und synthetisch zunächst besagen. Indem man sich lediglich an diese Worterklärung hielt, erklärte man zugleich diesen ganzen in Frage stehenden Unterschied für fliessend. Statt auf den objektiven Grund der Einheit der Verbindung in den beiderseitigen Urteilen zu achten, sah man nur auf den subjektiven Bewusstseinszustand des Urteilenden, und so konnte man mit einigem Anschein behaupten, die nämlichen Urteile, die für das eine Subjekt bereits zu analytischen geworden seien, können für ein zweites, das noch im Stadium der Urteilsbildung begriffen ist, synthetische sein. Viele Urteile z. B., die ein Zoologe über ein bestimmtes Tier fällt, sind für ihn in der angegebenen Weise längst zu analytischen geworden, d. i. in seinen Begriff des Tieres aufgenommen, die für den Laien noch synthetische, in seine Erkenntnis erst aufzunehmende sind. Allein, bei der Unterscheidung Kants handelt es sich nicht um die subjektive Bildung, sondern einzig und allein um die objektive Begründung der Urteile. Niemals kann ein synthetisches Urteil zu einem analytischen werden, dadurch etwa, dass man es auswendig gelernt hat, und jene Urteile des Naturforschers bleiben, auch nachdem sie dieser seinem Gedächtnis einverleibt hat, synthetisch, so gut wie die gleichen Urteile des Laien; denn der Grund der Verknüpfung der Begriffe in diesen Urteilen ist die Erfahrung an den Objekten der Natur. Der wahre Unterschied der synthetischen Sätze von den analytischen ist, wie

wir noch sehen werden, der Unterschied zwischen der Erkenntnis von Tatsachen und der Erkenntnis aus Begriffen und dieser Unterschied bleibt bei jedem weiteren Fortschritt des Wissens bestehen. Die Vorstellung des Leibniz, wonach für den höchsten Geist alles Wissen rein analytisch sei, ist eine metaphysische Idee, die kein Geist, den wir begreifen, realisieren könnte. Die reine Logik braucht diesen Unterschied der Urteile nicht zu beachten; sie mag von der logischen Immanenz des Prädikates im Subjekte reden. Die Erkenntnistheorie dagegen, und zwar nicht bloss die, welche den Bahnen Kants folgt, muss auf ihn bestehen. Ist das Prädikat dem Subjekte durch Identität mit diesem immanent, so ist das Urteil, erkenntnistheoretisch betrachtet, analytisch; ist das Prädikat dem Subjekte immanent geworden, infolge seiner vollzogenen Verknüpfung mit diesem, so bleibt das betreffende Urteil synthetisch. Der Unterschied von analytisch und synthetisch betrifft nicht die Form, sondern den Gehalt des Wissens; er gehört zur Theorie des Erkennens, nicht zu der des blossen Denkens; er ist von positiv- und nicht nur von formal wissenschaftlicher Bedeutung. „Diese Einteilung", bemerkt Kant selbst, „ist in Ansehung der Kritik des menschlichen Verstandes unentbehrlich und verdient daher in ihr klassisch zu sein; sonst wüsste ich nicht, dass sie irgend anderwärts einen beträchtlichen Nutzen hätte."

Die Einwendung, Kants Unterscheidung entbehre der Allgemeinheit, weil sie sich nur auf kategorische Urteile beziehen lasse, verdient keine Beachtung; augenscheinlich gibt es auch hypothetische Urteile, die analytisch, und andere wieder, die synthetisch sind. Und gleiches gilt von den disjunktiven Urteilen. Indes bleibt das kategorische Urteil, die einfache Behauptung oder Verneinung, immer die Grundform der Urteile, und auch in dieser Hinsicht ist jene Einwendung fehlgreifend.

Durch die Namen analytisch und synthetisch soll demnach keineswegs ein Unterschied in der Bildung der Urteile angegeben werden, sondern lediglich ein Unterschied in ihrer Begründung. Warum ist der Satz: der Körper ist ausgedehnt analytisch, ebenso auch der Satz: der Körper ist teilbar, das Urteil dagegen: Körper sind schwer — synthetisch, obschon nach Kant der Raum Grund der synthetischen Urteile in der Geometrie ist, die Schwere aber, nach

den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, zum Begriff der Materie gehören soll, als Folge einer ihrer beiden wesentlichen Grundkräfte? Weil wir, um des ersten Satzes gewiss zu sein, nicht über den blossen Begriff des Körpers hinauszugehen brauchen, und Ausdehnung ein Prädikat ebenso des geometrischen, oder des gedachten, wie eines wirklichen Körpers ist, die Schwere dagegen eine Eigenschaft physischer Körper, eine Eigenschaft überdies, die einem Körper nur in Beziehung auf andere Körper zukommt. Die Ausdehnung verneinen, heisst zugleich den Begriff des Körpers verneinen; ein nicht-ausgedehnter Körper ist ein Widerspruch. Wird dagegen die Schwere verneint, so ist damit der Begriff des Körpers nicht aufgehoben; nicht bloss der geometrische Körper ist ohne Schwere, auch ein wirklicher Körper kann existieren, ohne schwer zu sein. Der Physiker, der den Äther für gewichtlos erklärt, will damit dem Äther nicht seine körperliche Wirklichkeit absprechen, wie er es müsste, wenn die Vorstellung eines Körpers ohne Schwere ebenso ein Widerspruch wäre, wie die eines Körpers ohne Ausdehnung. Kurz, die Ausdehnung ist mit dem Begriff des Körpers gegeben, das Urteil über die Schwere dagegen stützt sich ursprünglich auf Erfahrung und muss stets wieder durch Erfahrung bestätigt werden.

Urteile, deren verbindender Grund ein blosser Begriff ist, sind analytisch; Urteile, deren Grund in der Anschauung liegt, synthetisch. Analytische Urteile sind reine Begriffssätze, synthetische: Anschauungsurteile. Eine Erweiterung über den gegebenen Begriff hinaus ist nur durch Anschauung möglich, die Anschauung mithin die einzige Bedingung synthetischer Urteile, soferne sie Erkenntnisse sein sollen. Das Prinzip der synthetischen Urteile überhaupt ist der Satz: „dass sie nicht anders möglich sind, als unter der Bedingung einer dem Begriffe des Subjektes untergelegten Anschauung“. Begriff oder Anschauung als Grund der Einheit der Vorstellungen im Urteile: das ist der wesentliche Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urteilen.

Wird gefragt, warum Kant diesen klaren und sachlichen Unterschied nicht sogleich in der Einleitung angeführt habe, so kann die Antwort nicht schwer fallen. Unter den synthetischen Sätzen gibt

es auch solche, die eine rein intellektuelle Synthesis, eine Synthesis blosser Begriffe, ausdrücken. Die Frage nach der Möglichkeit, d. i. der objektiven Gültigkeit synthetischer Urteile a priori musste daher so allgemein gestellt werden, dass sie auch diese Sätze umfasst. Und weil die Bedingung einer objektiv gültigen Verknüpfung voneinander verschiedener Begriffe die Anschauung ist, so muss, wie sich schon jetzt absehen lässt, auch für die rein intellektuellen synthetischen Sätze, die, weil intellektuell, auch a priori sind, eine notwendige Beziehung zur Anschauung gezeigt werden können, soll überhaupt ihre Gültigkeit von Objekten zu erweisen sein. Für den allgemeinen Kausalsatz, um das geschichtlich bedeutsamste Beispiel herauszugreifen, vermittelt der Begriff der Erfahrung diese Beziehung auf Anschauung. Wo sich dagegen für intellektuell synthetische Sätze eine solche, wenigstens mittelbare Beziehung nicht nachweisen lässt, kann auch ein Beweis für ihre Gültigkeit nicht geführt werden; die fraglichen Sätze sind ohne bestimmten Gegenstand, sie sind keine Erkenntnisse. Und dass eben dies von den synthetischen Sätzen der eigentlichen Metaphysik der Fall ist, will Kant in der Kritik zeigen. Er durfte daher seine Frage nicht auf solche synthetische Urteile a priori beschränken, welche beweisbar sind.

Durch Anschauung wird ein Gegenstand gegeben. Urteile auf Grund von Anschauung sind mithin gegenständliche Urteile; also sind, wenn wir auf die Bedeutung der Urteile sehen, nur die synthetischen Sätze: Urteile im genaueren Sinne des Wortes, nur sie eigentlich Erkenntnisse. Die analytischen Sätze mögen noch so wichtig sein für das blosse Denken, zum Erkennen leisten sie nur indirekten Beitrag. Die synthetischen Urteile sind Erkenntnisurteile, sind Urteile von Objekten. — Ich schrieb diesen Satz, lange ehe seine Bestätigung durch Kants eigene Worte vorgelegen hatte. „Im analytischen Urteil (heisst es in einer von Reicke veröffentlichten Aufzeichnung) geht das Prädikat eigentlich auf den Begriff, im synthetischen auf das Objekt des Begriffs, weil das Prädikat im Begriffe nicht enthalten ist.“

Analytische Urteile sind als solche a priori.

Das Wort a priori bedeutet zunächst nichts weiteres als den rein begrifflichen Teil unserer Erkenntnis. Etwas a priori erkennen heisst,

es aus blossen Begriffen erkennen, und da in der dogmatischen Metaphysik der Begriff eines Objektes der Grund des Objektes selbst ist, so bedeutet in ihr etwas aus seinem Begriffe erkennen soviel als, es aus seinem Grunde erkennen. Daraus erklärt sich zugleich der Ausdruck: a priori, denn der Grund ist, der Ordnung der Begriffe nach, früher als die Folge. Nun stehen in einem analytischen Satze Subjekt und Prädikat in dem Verhältnisse von Grund und Folge, ein solcher Satz ist daher a priori. Mit der Vorstellung des Subjektes ist hier das Prädikat von vornherein gegeben und wir bedürfen, um es aus dem Begriffe des Subjektes herauszustellen, keiner weiteren Hilfe von Anschauung oder Erfahrung. Demnach umfasst das Wissen a priori denjenigen Teil unserer Erkenntnis, der aus der Vergleichung der Begriffe nach dem Satze der Einstimmigkeit und des Widerspruchs hervorgeht. In diesem Sinne gebraucht Hume das Wort a priori, wenn er die Annahme bekämpft, die ursächliche Beziehung werde, es sei im allgemeinen, oder in irgend einem besonderen Falle a priori erkannt; er meint damit: durch die blosse Betrachtung der Begriffe von Ursache und Wirkung. Und in der nämlichen Bedeutung eines Merkmals der rein begrifflichen Erkenntnis kehrt der Ausdruck a priori auch bei Lambert wieder. Weil aber die Apriorität aus a posteriori bekannten Gründen in einigen Misskredit geraten ist und die Berufung auf sie beinahe für das Anzeichen einer begangenen petitio principii gilt, ist es nicht überflüssig zu bemerken, dass ein Wissen a priori auch von dem erkenntnistheoretischen Standpunkte des reinen Empirismus aus eingeräumt werden muss, wie eben das Beispiel Humes zeigen kann. Wer also mit Emphase versichert: „für den heutigen Naturforscher gibt es keine Erkenntnis a priori", versichert damit nur, den Begriff des a priori nicht verstanden zu haben, denn er will doch nicht rühmen, der Naturforscher von heute schalte bei seinen Untersuchungen das logische Denken aus, für ihn gebe es keine Folgerung aus Begriffen mehr. Jedes Urteil, dessen unmittelbarer Erkenntnisgrund nicht in der Erfahrung liegt, ist a priori, die Begriffe selbst, die es verbindet, mögen aus der Erfahrung abgeleitet sein, oder nicht. Weiss ich, dass Gold ein Metall ist, so weiss ich a priori, d. h. hier ohne weitere Erfahrung, dass Gold ein Element ist, denn dies liegt schon in dem Begriff eines Metalles. Sollten also auch alle Begriffe vollständig aus der Erfahrung abstammen, ein

Wissen a priori bliebe auch dann noch bestehen: das Wissen von den Beziehungen der Begriffe.

Analytisch ist die Einheit unter unseren Begriffen als solche, und darum ist diese Einheit notwendig a priori.

Kant hat diesen Begriff des a priori nicht verändert, er hat ihn nur erweitert, durch Übertragung auch auf synthetische Urteile. Er fand, dass in unserem Denken synthetische Sätze vorkommen, Sätze also, die von den Dingen gelten, oder gelten sollen und dennoch a priori sind. A priori bedeutet auch hier, dass diese Sätze ihren Erkenntnisgrund nicht in der Erfahrung haben, dass sie unabhängig von der Erfahrung einzusehen sind; es bedeutet nicht, dass sie oder die Begriffe, die sie verknüpfen, unabhängig von der Erfahrung und ohne Veranlassung durch diese, im Bewusstsein erzeugt werden. Sie entstehen nicht ohne Erfahrung, gehen aber über das, was Erfahrung lehrt, oder lehren kann, hinaus und werden dennoch mit dem Anspruch gedacht, für alle Erfahrung notwendig gültig zu sein. Weder die Tatsächlichkeit solcher Sätze, noch die Bedeutung, die wir ihnen geben, lassen sich bestreiten. Humes Problem, und es ist auch das Problem Kants, ist kein Scheinproblem. Mit der Behauptung, jede Veränderung müsse eine Ursache haben, keine könne von selbst eintreten, wenn ihr nicht eine andere Veränderung vorangeht, gehen wir ohne Zweifel über das, was uns die Erfahrung wirklich lehrt, hinaus; alle Erfahrungen der Vergangenheit zusammengenommen, könnten diese Notwendigkeit, die in keiner liegt, nicht begründen: reichen sie doch nicht einmal aus, auch nur die tatsächliche Gleichförmigkeit alles Geschehens in der Natur bis zu dem gegenwärtigen Augenblicke sicher zu stellen, denn von der Gesamtheit der Naturvorgänge, die überhaupt stattgefunden haben, ist nur ein verschwindend kleiner Bruchteil tatsächlich zur Kenntnis des Menschen gelangt.

Der Beweis für das analytische a priori ist leicht zu führen. Der Grund der Erkenntnis ist hier die Identität der Begriffe; analytische Sätze werden durch das Prinzip des Widerspruchs bewiesen; es zeigt sich, dass der Versuch ihr Gegenteil zu denken, auf einen Widerspruch führt. Dagegen scheint die Schwierigkeit, synthetische Urteile a priori zu beweisen, nur immer mehr zu wachsen, je genauer wir sie erwägen. Wie können Urteile a priori sein und doch zugleich

synthetisch? wie synthetisch, obgleich sie a priori sind? Beide Bestimmungen scheinen einander geradezu auszuschliessen: als synthetisch sollen diese Urteile von der Natur der Dinge gelten, als a priori können sie sich nur auf Beziehungen von Begriffen beziehen, also nur von der Natur des Denkens gültig sein. Eines ist von vornherein gewiss: ein Beweis aus blossen Begriffen ist für solche Urteile nicht möglich; dem widerspricht ihre Eigenschaft, synthetisch zu sein; aber ebensowenig ist an einen Beweis aus reiner Erfahrung für sie zu denken: einem solchen Beweis widerspricht ihr Charakter, a priori zu sein. Also, weder durch reine Vernunft beweisbar, noch durch Erfahrung, und dennoch notwendig, in so rätselhafter Gestalt tritt uns die Frage nach der Möglichkeit dieser Sätze entgegen, zu deren Auflösung Kant erst einen neuen Weg entdecken musste, den „transzendentalen" Beweis.

Ehe wir Kant auf diesem Wege folgen und die Bedeutung seiner Frage noch weiter erörtern, ist es notwendig, auf den Begriff des a priori, namentlich des synthetischen a priori, zurückzukommen, um, wenn dies noch möglich ist, die Missverständnisse zu zerstreuen, die sich um diesen Begriff angesammelt haben. Wenn dabei Wiederholungen nicht zu vermeiden sind, so mag zur Entschuldigung dienen, dass auch die falschen, den bestimmtesten Erklärungen Kants widersprechenden Auffassungen des a priori in seiner Philosophie immer von neuem wiederholt und weitergegeben werden, so oft sie auch schon widerlegt worden sind. — So hält Mach noch heute a priori für gleichbedeutend mit angeboren. Denn seine Worte in „Erkenntnis und Irrtum": „nicht philosophische Dekrete, nur die positiven psycho-physiologischen Forschungen können feststellen, was angeboren ist", sollen gegen Kant gerichtet sein. Auch die Autorität Beneckes wird von Mach missverständlich gegen Kant ins Feld geführt. Der Satz Beneckes: „dass alle Begriffe ohne Ausnahme, auch die Kantischen Kategorien durch Zusammenfassung von Anschauungen entstehen" ist nämlich, bis auf den psychologisch wenig klaren Ausdruck: Zusammenfassung, Kants eigener Satz, den man, wie es scheint, nicht oft genug in Erinnerung bringen kann. „Die Kritik", so lautet Kants Erklärung gegen Eberhard, „erlaubt schlechterdings keine anerschaffenen oder angeborenen Vorstellungen, alle insgesamt, sie mögen zur Anschauung oder den Verstandes-

begriffen gehören, sieht sie als erworben an". Auch die Frage Kants: wie ist reine Mathematik möglich? enthält die Voraussetzung nicht, die Mach in ihr findet, dass die Erkenntnisse der Mathematik a priori gewonnen werden. Daraus, dass Erkenntnisse a priori sind, folgt keineswegs, dass sie auch a priori gewonnen werden. Kant selbst erwähnt, in der Vorrede zur zweiten Auflage der Kritik, dass die Mathematik lange Zeit (unter den Ägyptern) empirisch gewesen sei, ein „Herumtappen" heisst es ganz treffend, ehe sie durch das Genie der Griechen in eine demonstrierte Wissenschaft verwandelt wurde. Und ungefähr wie die Ägypter machen wir es noch heute bei der Erwerbung unserer ersten mathematischen Kenntnisse. Weder Kant, ferner, noch wer irgend ihn recht verstanden, hat je gelehrt, was Hölder (Anschauung und Denken in der Geometrie) ihn lehren lässt, dass „eine fertige exakte Anschauung" als Bedingung der Erfahrung vorauszusetzen sei. Was Kant wirklich voraussetzt, als Bedingung der räumlichen Erfahrung, ist ein Gesetz des äusseren Anschauens, das durch begriffliche Bestimmung zu exakten Vorstellungen führen kann und in den Definitionen der Geometrie tatsächlich geführt hat. Und selbst diese Voraussetzung wird von Kant nicht einfach behauptet, sondern durch Untersuchung der Beschaffenheit der Raumvorstellung erwiesen. Wogegen allein sich Kant erklärt, ist der Versuch, die Raumanschauung aus blossen Sinneseindrücken abzuleiten; denn dies hiesse, wie er mit Recht bemerkt, eine Art von generatio äquivoca für diese Vorstellung behaupten; in diesem Punkte aber steht die heutige Physiologie, namentlich Hering mit seiner Schule, ganz auf dem Boden der Anschauung Kants.

Es sei noch einmal hervorgehoben, wie nachdrücklich Kant nicht bloss die angebornen Begriffe verwirft, sondern selbst das Präformationssystem, die Annahme fertiger Formen des Anschauens und Denkens, wie bestimmt er sich dagegen für die Epigenesis erklärt, die Entwicklung und Erwerbung aller Vorstellungen. Wie es aber bei jeder Epigenesis auch eine ursprüngliche Erwerbung gibt, die Erwerbung von etwas Neuem, nicht bereits Präformiertem, so auch bei der Epigenesis unserer Vorstellungen. Dieses Neue, durch die Entwicklung des Bewusstseins Hervorgebrachte, ist jedoch ein bloss subjektives a priori, das Kant, wie die Einleitung in die Kritik der Urteilskraft zeigt, bestimmt von dem a priori im objektiven

Sinne unterscheidet. Auf Anlass der Erfahrung und in beständiger Verbindung mit ihr entwickeln sich nach Kant auch jene rein formalen Erkenntnisse, in denen sich uns nachträglich, in der Reflexion auf sie, die Gesetzlichkeit des Bewusstseins bei dieser seiner Entwicklung darstellt. Dabei gehen in der Geschichte des Bewusstseins Eindrücke der Sinne den Anschauungen, Anschauungen den Begriffen vorher, auch den Begriffen des reinen Verstandes; von den letzteren heisst es sogar lange vorher: „So entspringt die formale Anschauung, die man Raum nennt, als ursprünglich erworbene Vorstellung, deren Erwerbung lange vor dem bestimmten Begriffe von Dingen, die dieser Form gemäss sind, vorhergeht.“*

Es ist Kants Lehre, dass sich auch die reine Erkenntnis, die Erkenntnis a priori, am Stoffe der Erfahrung entwickelt und dass zu diesem Stoffe auch die gegebene Regelmässigkeit der Erscheinungen gehört. Sie liefert die empirischen Bedingungen des Denkens eines Objektes, und diese sind zu dessen Erkenntnis ebenso unerlässlich, wie die Bedingungen a priori; ja die letzteren würden uns ohne die ersten niemals zum Bewusstsein gekommen sein. So ist das Gesetz der Reproduktion „nur dadurch möglich, dass die Erscheinungen selbst wirklich einer Regel unterworfen sind, dass in dem gegebenen Mannigfaltigen ihrer Vorstellungen eine gewissen Regeln gemässe Begleitung oder Folge tatsächlich stattfindet“, der Zinnober z. B. „nicht bald rot, bald schwarz, bald leicht, bald schwer“ ist. Läge alles in Verwirrung, böte sich in der Reihenfolge der Erscheinungen nichts dar, was eine Regel der Synthesis an die Hand gibt, also dem Begriff der Ursache und Wirkung entspricht, „so wäre dieser Begriff ganz leer, nichtig und ohne Bedeutung“. So untrennbar ist nach

* „Fortschritte der Metaphysik sind Leibniz und Wolff! (Ros. I 446). An einer späteren Stelle dieser vielfach aufklärenden Schrift äussert Kant: der Grundsatz, dass alle Erkenntnis allein von der Erfahrung anhebe, betrifft eine quaestio facti, und die Tatsache wird ohne Bedenken zugestanden; ob sie aber auch alle von der Erfahrung als ihrem obersten Erkenntnisgrunde abzuleiten sei, ist eine quaestio juris, deren bejahende Antwort den Empirismus, die Verneinung den Rationalismus der Transzendentalphilosophie einführen würde.“ Der Rationalismus der Transzendentalphilosophie, von dem hier die Rede geht, ist der kritische Rationalismus, Kants eigener Standpunkt.

Statt: „allein von der Erfahrung anhebe“ hat Rosenkranz: nicht allein, was, wie der Zusammenhang augenscheinlich macht, ein Satzfehler ist. Bei der Leseart des Herausgebers würde die Möglichkeit des Empirismus ausgeschlossen sein, also auch jeder Gegensatz zwischen diesem und dem Rationalismus wegfallen.

Kant die Entwicklung auch der Begriffe des reinen Verstandes an die empirische Regelmässigkeit und ihre Wahrnehmung gebunden.

A priori im Sinne Kants ist nicht eine der Erfahrung zeitlich vorangehende Erkenntnis, — „der Zeit nach geht keine Erkenntnis in uns vor der Erfahrung vorher“ — a posteriori nicht eine nachträglich zu jener hinzukommende Vorstellung, beides ist in einer und derselben Erkenntnis verbunden und nur durch Reflexion und für diese zu sondern. So ist „die empirische Anschauung nicht zusammengesetzt aus Erscheinungen und dem Raume (der Wahrnehmung und der leeren Anschauung); eines ist nicht das Korrelat der Synthesis des anderen, sie sind in einer und derselben Anschauung verbunden, als Materie und Form derselben“. Die Unterscheidung des a priori und a posteriori in unserem Wissen ist sonach ausschliesslich erkenntnistheoretisch zu verstehen, nicht psycho-genetisch; die Reihenfolge in der Erwerbung unserer Vorstellungen soll damit nicht bezeichnet werden. Es handelt sich, mit Aristoteles zu reden, um das der Natur nach Frühere, nicht um das Frühere für uns. In der Wirklichkeit des Bewusstseins ist das der Erkenntnis nach erste eher das letzte, sicher aber ein verhältnismässig spätes Produkt der psychischen Entwicklung. Die Unterscheidung Kants bezieht sich daher nicht auf diese Entwicklung, sie bezieht sich auf die Erkenntnisse selbst und darum wird sie auch an den Objekten des Erkennens durchgeführt, an der Erscheinung oder empirischen Anschauung, dem Erfahrungsurteile, den Schlüssen der reinen Vernunft. Nicht das Bewusstsein vom Raume —, der Begriff des Raumes ist a priori. Und eben dasselbe gilt von der Zeit, gilt von den Begriffen des reinen Verstandes. Als ursprünglich für diese Begriffe, oder wenn man so will, als für sie „bereit liegend“, wird im Subjekte nichts weiteres vorausgesetzt, als der formale Grund, das Gesetz ihrer Erwerbung. So ist die Raumvorstellung nicht fertig im Bewusstsein gegeben, sie entspringt aus der Synthese der Sinneseindrücke gemäss dem Gesetze unseres äusseren Vorstellens. „Bereit liegend“ sind die Formen des Anschauens und des Denkens nur für die Reflexion, die sich auf die Erscheinung und Erfahrung, die Objekte des Erkennens, richtet.

Was in unserem Wissen seinen Erkenntnisgrund in dem Inhalte der Erfahrung hat, wird a posteriori erkannt, was über die Erfahrung

hinausgeht, obschon es sich mit und an ihr entwickelt hat, ist subjektiv a priori und was endlich von diesem die obersten oder allgemeinsten Erkenntnisgründe auch des empirischen Wissens enthält, ist a priori im objektiven Sinne: dieser Sinn aber muss für das a priori bewiesen werden; denn dass die subjektiven Bedingungen des Denkens auch Bedingungen für die dem Denken gegebenen Objekte sein sollen, versteht sich so wenig von selbst, dass es vielmehr das schwierigste Problem der Erkenntniskritik bildet, wie es auch ihr fundamentalstes ist.

Den Erkenntnissen a priori eignet im Unterschiede von den empirischen wahre Allgemeinheit und innere Notwendigkeit zu. Unter Allgemeinheit ist hier nicht die subjektive Allgemeinheit: die Allgemeinheit des Fürwahrhaltens zu verstehen —, unter Notwendigkeit nicht die Nötigung, etwas auf gewisse Art vorstellen zu müssen, das Unvermögen, es auf andere Art sich vorstellig machen zu können. Diese subjektive Notwendigkeit kann zugleich Ausdruck einer objektiven in der Natur der Sache selbst gegründeten Notwendigkeit sein, muss es aber nicht sein. Sie kann fehlen, wo objektive Notwendigkeit stattfindet, und, was noch häufiger der Fall ist, da sein, wo diese fehlt. Sie muss gefühlt werden, hängt also von Umständen der inneren Erfahrung ab, namentlich der Gewohnheit, und gibt niemals ein sicheres Kennzeichen, geschweige einen Grund für objektive Notwendigkeit ab. Kant aber versteht als Merkmal der Apriorität nicht eine gefühlte, sondern eine eingesehene Notwendigkeit. „Etwas a priori erkennen, heisst es einsehen.“ „Subjektive Notwendigkeit, statt der objektiven, die nur in Urteilen a priori stattfindet, unterschieben, heisst der Vernunft das Vermögen absprechen, über den Gegenstand zu urteilen, d. i. ihn und was ihm zukomme, erkennen.“ Ebenso ist auch die subjektive Allgemeinheit des Fürwahrhaltens niemals ein Beweis für wahre, objektive Allgemeinheit, wohl aber ist die objektive Gültigkeit der Grund einer notwendigen und allgemeinen Übereinstimmung des Fürwahrhaltens. Kant unterscheidet die wahre Allgemeinheit von der empirischen, die begriffliche Allgemeinheit von dem Ergebnis einer vollständigen Durchzählung aller Fälle. (Diese für die Logik des allgemeinen Urteils wesentliche Unterscheidung hat zuerst in Sigwarts verdienstlichem Werke ihre prinzipielle Verwertung gefunden.)

Empirische Erkenntnisse haben ohne Verbindung mit rationellen keine wahre, sondern nur „komparative“ Allgemeinheit (durch Induktion), und auch wo die Durchmusterung und Vergleichung aller Fälle möglich ist, fehlt es noch immer an der Einsicht in den Grund ihres übereinstimmenden Verhaltens.

Beider Kriterien einer Erkenntnis a priori kann man sich, wie Kant bemerkt, gesondert bedienen, obgleich sie zusammengehören und stets miteinander verbunden sind; in einzelnen Fällen, so bei den mathematischen Axiomen, ist es leichter, die innere Notwendigkeit zu zeigen, in anderen wieder tritt die unbedingte Allgemeinheit der Erkenntnis deutlicher hervor, so bei dem Prinzip der Kausalität.

Begrifflich allgemein sind nun zunächst die analytischen Sätze. Denn ihr Prädikat und seine Zugehörigkeit zum Subjekte wird in diesen Urteilen unabhängig von der Erfahrung aus dem blossen Begriff des Subjektes eingesehen. Was ein Körper ist, ist ausgedehnt. Wer wird erst die Körper zählen und vergleichen, um die wahre Allgemeinheit des Satzes zu beweisen. Anders verhält es sich mit den synthetischen Urteilen a priori. Ihre Allgemeinheit erfordert einen Beweis; denn die Berufung darauf, dass sie allgemein für wahr gehalten werden, kann für einen Beweis nicht gelten.

Man hat Kants Gedankengang an diesem Punkte in der Regel so dargestellt, wie Überweg ihn dargestellt hat. Empirische Erkenntnis, so habe Kant argumentiert, sei keiner wahren Allgemeinheit fähig, solle es nun dennoch eine solche wahre Allgemeinheit von Erkenntnissen geben, so können diese nicht empirisch, sie müssen also a priori sein; nun gebe es tatsächlich streng allgemeine Urteile, also sind diese Urteile a priori. Diese Darstellung begeht einen doppelten Fehler. Fürs erste ist es unrichtig, dass nach Kant empirische Erkenntnis überhaupt keiner strengen Allgemeinheit und inneren Notwendigkeit fähig sei. Alles vielmehr in dieser Erkenntnis, was nach den Grundsätzen der Erfahrung als solcher verknüpft ist, hat dieser Form der Verknüpfung nach, durch die es zur Erfahrung wird, wahre Allgemeinheit, wie es auch notwendig ist; der Inhalt der Erkenntnis mag dabei selbst von komparativer Allgemeinheit, d. i. ein empirisches Naturgesetz sein, oder nur ein einmaliger Vorgang, ein singulärer Fall. Diese dem empirischen Urteil als solchem wesentliche Allgemeinheit ist, was bisher immer

unterlassen wurde, sorgfältig von der Allgemeinheit des Inhaltes des Urteiles zu unterscheiden. Die letztere fehlt bei allen historischen Urteilen, den Urteilen über einmaliges Geschehen, wo aber jene erstere fehlen würde, da hörte das Urteil auf, Erfahrung zu sein. „Was die Erfahrung unter gewissen Umständen mich lehrt, muss sie mich jederzeit und auch jedermann lehren und ihre Gültigkeit schränkt sich nicht auf das Subjekt, oder seinen dermaligen Zustand ein.“ — Auch eine einmalige Begebenheit hat die notwendige Allgemeingültigkeit, weil die objektive Gültigkeit einer Erfahrung. Sie wird auf Grund ihrer Abhängigkeit von einer ebenso einmaligen, in der Kombination der Umstände singulären Begebenheit als objektiv wirklich, als Bestandteil der historischen Erfahrung erkannt. Ihre Gesetzlichkeit bedeutet hier, dass, wenn sich die vorangegangenen Umstände in genau derselben Weise wiederholen würden, auch die nämliche Begebenheit wieder eintreten müsste. — „Wie stimmt aber dieser Satz, dass Erfahrungsurteile Notwendigkeit in der Synthesis der Wahrnehmungen enthalten sollen, mit meinem sorgfältig eingeschärften Satze: dass Erfahrung als Erkenntnis a posteriori bloss zufällige Urteile ergeben könne? Wenn ich sage, Erfahrung lehrt mich etwas, so meine ich jederzeit nur die Wahrnehmung, die in ihr liegt, z. B., dass auf die Beleuchtung des Steins durch die Sonne jederzeit Wärme folge, und also ist der Erfahrungssatz sofern allemal zufällig.“ Bloss das rein Empirische in den Erfahrungsurteilen ist demnach ohne strenge Allgemeinheit, auch wenn es sich jederzeit wiederholt, nicht aber auch das, was ein Urteil, sein Inhalt mag wie immer beschaffen sein, zu einem empirischen Urteil macht. Kants Aufgabe ist es eben, die Bedingungen zu ermitteln und ihr Stattfinden zu zeigen, unter denen Erfahrung überhaupt und als solche Erkenntnis ist. Was also Überweg gegen Kant einzuwenden meinte, dass durch logische Bearbeitung des Erfahrungsstoffes eine allgemeine und dennoch empirische Erkenntnis zustande komme, steht keineswegs zu Kants eigener Lehre im Widerspruch. Nur erforscht Kant überdies die Natur jener Bearbeitung, da es ihm gewiss war, dass eine blosse Vergleichung und Verallgemeinerung der Wahrnehmungen zur Erfahrung, als empirischer Erkenntnis, noch nicht ausreichen kann.

Jene Darstellung stellt ferner den wirklichen Beweisgang Kants geradezu auf den Kopf.

Die Allgemeinheit und Notwendigkeit von Urteilen, die zugleich synthetisch sind, also von den Dingen gelten sollen, obwohl sie a priori sind, ist das Problem der Kritik, der Gegenstand ihres Beweises, nicht ein in diesen selbt eingehender Beweisgrund. Die Kritik wäre schon mit der Einleitung an ihr Ende gekommen, hätte sie den ihr von Überweg zugeschriebenen Weg eingeschlagen. Kant weiss, dass die blosse Voraussetzung streng allgemeiner und zugleich synthetischer Sätze so lange eine unbewiesene Annahme bleibt, als nicht ihre Möglichkeit eingesehen wird — und zwar eingesehen aus Begriffen, d. i. selbst in streng allgemeingültiger Weise. Es ist tatsächlich falsch, dass Kant wahrhaft allgemeine und dabei synthetische Erkenntnisse als gültig vorausgesetzt, sich also bei dem blossen Nachweis ihrer Apriorität beruhigt hat. Vielmehr mit der Apriorität solcher Erkenntnis beginnt erst sein eigentliches Problem. Schopenhauer irrt daher, wenn er meint, es sei Kants Entdeckung gewesen, dass uns ein Teil unserer Erkenntnis a priori bekannt sei, und insbesondere, wie schon erwähnt, annimmt, Kants Beweis des allgemeinen Kausalsatzes sollte der Beweis der Apriorität dieses Satzes sein; in Wahrheit will Kant die objektive Gültigkeit des Satzes beweisen, obgleich er a priori ist. Denn so weit er a priori ist, scheint er nur von Begriffen gelten zu können, nur subjektive, wenn auch immerhin allgemeine Gültigkeit zu besitzen, nicht aber darüber hinaus notwendige Gültigkeit von den Dingen, die unabhängig von unseren Begriffen gegeben werden. Zwar gebraucht Kant den reinen Teil der Wissenschaft als Beispiel für synthetische Urteile a priori. Er analysiert die Sätze der reinen Mathematik, der „reinen Naturwissenschaft"; aber selbst das Faktum, dass solche Urteile stattfinden, leitet er in der „metaphysischen Deduktion" aus den Elementen der reinen Erkenntnis ab. Aber eben die Möglichkeit der so deduzierten Tatsache einer reinen Erkenntnis von Dingen, der Beweis der objektiven Realität dieser Erkenntnis, ist sein Problem. Niemals also hat sich Kant mit dem blossen Nachweis einer synthetischen Erkenntnis a priori in der Mathematik und der Naturwissenschaft zufrieden gegeben, noch sich auf diesen Nachweis als Grund der Gültigkeit einer solchen Erkenntnis berufen. Daher eben lautet seine Frage: wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Dies soll nicht heissen: durch welche Vermögen unseres

Geistes kommen solche Urteile zustande? denn da der Verstand Macht besitzt über alle seine Ideen als solche, so kann die subjektive Möglichkeit der Verknüpfung beliebiger Ideen, wenn sie sich bloss nicht widersprechen, ein ernstliches Problem nicht bilden. Es heisst: wie sind solche Urteile zu begreifen, wie ist es zu begründen, dass sie synthetisch sein können, d. i. von Dingen gelten sollen, ja gelten müssen, obschon sie a priori, also nicht von den Dingen entlehnt sind. Oder, in Kants eigenen Worten: wie ist es begreiflich zu machen, dass diese Urteile, als Erkenntnisse a priori sich gleichwohl auf Gegenstände notwendig beziehen müssen. So in der Kritik (S. 121). Übereinstimmend damit heisst es in einer Aufzeichnung (bei Reicke): „nun kam es darauf an, wie Erkenntnisse a priori, mithin ohne von Erfahrung abgeleitet zu sein, gleichwohl überall auf Gegenstände der Erfahrung gehen konnten." Auch die Stelle eines Briefes an Reinhold ist noch einmal anzuführen: „es ist in der Kritik die Aufgabe: welche Gesetze die objektiv notwendigen sind, und wodurch man berechtigt ist, sie als von der Natur der Dinge geltend anzunehmen, d. i. wie sie synthetisch und doch a priori möglich sind, sonst ist man in Gefahr, eine bloss subjektive Notwendigkeit aus Gewohnheit, oder aus Unvermögen, sich einen Gegenstand auf andere Art fasslich zu machen, für objektiv zu halten." Kants Frage nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori ist die Frage nach der objektiven Realität solcher Urteile. Ein Beweis solcher Sätze wie des allgemeinen Kausalsatzes, oder des Prinzipes der Beharrlichkeit der Substanz ist vor der Kritik noch niemals geführt worden, daher „ersetzte man diesen Mangel durch ein Postulat". „Man konnte niemals weiter kommen, als zu beweisen, dass wir ohne diese Beziehung (einer Veränderung auf ihre Ursache) die Existenz des Zufälligen nicht begreifen könnten, woraus aber nicht folgt, dass eben dieselbe Beziehung auch die Bedingung der Möglichkeit der Sachen selbst sei." M. a. W., dass das Prinzip der Kausalität, um bei diesem Beispiel zu bleiben, ein Postulat des Naturerkennens sei, ergibt sich schon aus dem Gebrauch des Prinzipes bei der Naturforschung, und dass es deshalb ein Postulat dieses Erkennens ist, weil es eine der Bedingungen der Begreiflichkeit der Natur darstellt, lässt sich selbst auf dem Standpunkte des Empirismus nicht wohl bezweifeln. In der Tat hat es auch Hume als solches Postulat für alle

weitere Erfahrung gelten lassen. Ob aber die Natur und wie weit sie begreiflich sein müsse, ist eine weitere und tiefergehende Frage, die der Naturforscher als solcher ablehnen mag, mit welcher aber die Philosophie der Naturwissenschaft beginnt. Und eben dies ist die Frage Kants.

Demnach ist die Vorstellung abzuweisen, Kant habe irgend welche allgemeine und notwendige Erkenntnis ungeprüft hingenommen, die Vorstellung etwa, er habe sich von der Mathematik aus auf die Notwendigkeit berufen, solche Erkenntnisse als reelle zugeben zu müssen. Die Prüfung dieser Erkenntnisse, die Rechtfertigung ihrer objektiven Gültigkeit bildet vielmehr, wie jeder Blick in sein Werk gezeigt haben sollte, die Aufgabe des positiven Teiles seiner Erkenntnislehre.

Synthetische Urteile überhaupt sind Urteile auf Grund von Anschauung. Sie sind empirisch, oder a posteriori, wenn der Grund der Verknüpfung ihrer Begriffe empirische Anschauung oder Wahrnehmung ist. Die Gegenwart der Objekte bewirkt ihre empirische Anschauung. Die Erfahrung selbst gibt Anschauungen her und erweitert unsere Kenntnis vom Objekte durch neue Anschauungen. Der Gegenstand erscheint von neuen Seiten, er zeigt sich in geänderten Verhältnissen, deren Betrachtung unser Wissen von ihm bereichert. Die empirisch-synthetischen Urteile bedürfen, hinsichtlich dessen, was sie Empirisches enthalten, keiner prinzipiellen, erkenntniskritischen Erklärung, wie wichtig auch immerhin die psychologische und physiologische, also selbst wieder empirische Untersuchung der Art ihres Zustandekommens sein mag. Der Grund dieser Urteile braucht nicht erst gesucht zu werden; er ist gegeben, zugleich mit dem Urteile selbst. Der Fortschritt in solchen Urteilen und durch sie ist immer reell, nie imaginär, weil er am Leitfaden wirklicher Anschauungsobjekte zurückgelegt wird.

Wenn es aber auch synthetische Urteile geben soll, die nicht empirisch, die a priori sind, so muss es auch Anschauungen a priori geben.* Denn der Grund aller synthetischen Urteile, welche gültig

* „Soll es synthetische Erkenntnisse a priori geben, so muss es auch Anschauungen sowohl als Begriffe a priori geben, deren Möglichkeit also zuerst erörtert, und dann die objektive Realität derselben, durch den notwendigen Gebrauch derselben zum Behuf der Möglichkeit der Erfahrung bewiesen werden muss". (I, S. 496.)... „Der Ausdruck eines synthetischen Urteils führt sofort eine Hinweisung zu einer Synthesis

sein sollen, ist Anschauung, der Grund synthetischer Urteile a priori mithin eine Anschauung a priori. Lässt sich also das Stattfinden solcher Anschauungen zeigen, so ist auch die Möglichkeit synthetischer Sätze a priori, wenigstens im Allgemeinen, zu begreifen. Hier tritt nun in die Erklärung ihrer Möglichkeit die transzendentale Ästhetik ein. Sie weist aus der Beschaffenheit der Vorstellungen von Raum und Zeit, also analytisch durch deren Zergliederung nach, dass diese Vorstellungen Anschauungen a priori sind. So ermittelt die transzendentale Ästhetik in ihrer „metaphysischen Erörterung" den allgemeinen Grund synthetischer Urteile a priori. Die formale oder reine Anschauung dient ebenso zur Synthesis a priori von Begriffen, in der reinen Mathematik, wie die empirische, inhaltlich bestimmte zur Verknüpfung in der Erfahrung.

Allein, synthetische Urteile sind Urteile über Objekte, die unabhängig von unserem Denken gegeben werden; sollen also solche Urteile zugleich a priori sein, so müssen sie auch a priori auf Objekte gehen. Die Frage: wie sind synthetische Urteile a priori möglich? ist sonach gleichbedeutend mit der früher erörterten Frage in dem Briefe an Herz: wie können sich Begriffe a priori auf Objekte beziehen? Wir erkannten daher schon an jener Stelle das

a priori bei sich und muss die Untersuchung veranlassen: ob es nicht Begriffe gebe, die nichts als die reine synthetische Einheit eines Mannigfaltigen (in irgend einer Anschauung) zum Behuf des Begriffs eines Objektes überhaupt aussagen ... und da diese nun bloss das Denken eines Gegenstandes überhaupt betreffen, ob nicht auch zu einer solchen synthetischen Erkenntnis die Art, wie derselbe gegeben werden müsse, nämlich eine Form seiner Anschauung, ebensowohl a priori vorausgesetzt werde" (I, S. 475). „Alle synthetischen Urteile der theoretischen Erkenntnis sind nur durch die Beziehung des gegebenen Begriffs auf eine Anschauung möglich. Ist das synthetische Urteil ein Erfahrungsurteil, so muss empirische Anschauung, ist es aber ein Urteil a priori, so muss ihm reine Anschauung zugrunde gelegt werden. Da es nun unmöglich ist, reine Anschauung zu haben, wenn sie nicht bloss in der Form des Subjekts und seiner Vorstellungsrezeptivität besteht, so kann die Wirklichkeit synthetischer Sätze a priori schon hinreichend sein, zu beweisen, dass sie nur auf Gegenstände der Sinne, und nicht weiter, als auf Erscheinungen gehen können, ohne dass wir noch wissen dürfen, dass Raum und Zeit jene Formen der Sinnlichkeit ... sind". (XI, S. 98.) „Die Synthesis der Zusammensetzung des Mannigfaltigen bedarf einer Anschauung a priori, damit die reinen Verstandesbegriffe ein Objekt hätten und das sind Raum und Zeit ... Nun gibt es in der Tat synthetische Sätze a priori, denen Anschauung a priori zum Grunde liegt, mithin denen ein Objekt in einer nicht empirischen Vorstellung korrespondiert." (XI, S. 186.)

An allen diesen Stellen tritt zugleich der methodische Zusammenhang zwischen transzendentaler Logik und Ästhetik auf das Deutlichste hervor und aus ihnen erhellt zugleich der wahre Sinn der synthetischen Urteile als Urteile auf Grund von Anschauung.

Problem der Kritik. Nur der Ausdruck ist anders geworden, präziser, dafür aber auch etwas scholastisch, der Sinn der Frage unverändert geblieben: wie ist aus blossen Begriffen eine Erkenntnis von Dingen möglich. Hume hat diese Möglichkeit überhaupt verneint, Kant bejaht sie, unter der Einschränkung der reinen Erkenntnis auf die allgemeinen Bedingungen der Erscheinung und der Erfahrung der Dinge. Wie muss, erwägen wir mit ihm, die reine Anschauung, der Grund synthetischer Urteile a priori, beschaffen sein, damit diesen Urteilen gegenständliche Bedeutung zukommt? Eine Anschauung a priori ist nur von der Form unseres Anschauens möglich; aber eben die Formen unseres Anschauens sind notwendig zugleich die Formen der von uns angeschauten, oder für uns anschaulich möglichen Dinge und gelten daher a priori von den Erscheinungen der Dinge, den Objekten unserer Sinne. — Es sind die Erwägungen und Argumentationen der „Ästhetik" in der „transzendentalen Erörterung" der Begriffe Raum und Zeit. — Kann nun überdies gezeigt werden, dass die Begriffe des reinen Verstandes in notwendiger Verbindung stehen mit den Anschauungen a priori, so stehen sie vermittelst dieser in ebenso notwendiger Beziehung zu den in empirischer Anschauung gegebenen, oder in ihr möglichen Dingen, den Dingen der Erfahrung; — der Grund auch der objektiven Gültigkeit synthetischer Urteile a priori ist damit erkannt.

Wir sehen, das Problem der Kritik ruft weitere Probleme hervor: die Fragen, gibt es Anschauungen a priori und, wenn solche Anschauungen aus der sinnlichen Vorstellungsart des Subjektes entspringen, wie ist dann ihre Gültigkeit von Objekten zu beweisen? Mit diesen Fragen beschäftigt sich die transzendentale Ästhetik. Aufgabe der transzendentalen Analytik ist es sodann, aus den Funktionen der Urteile die Begriffe des reinen Denkens herzuleiten und ihre notwendige Gültigkeit von den Gegenständen der Erfahrung zu beweisen, nachdem zuvor die Ästhetik in der reinen Anschauung den Grund der Möglichkeit ihrer Verknüpfung zu Urteilen a priori gefunden hatte.

Damit ist der Sinn der allgemeinen Frage der Kritik erörtert und der Weg zu ihrer Lösung angedeutet. Wir würden jedoch die Frage nicht hinlänglich würdigen, liesse sich nicht auch ihre tatsächliche Bedeutung erweisen, gäbe es also nicht wirklich in der

Wissenschaft Urteile, die in der Gestalt und mit dem Anspruch synthetischer Sätze a priori erscheinen. Was wir bisher nur beiläufig und als Beispiele betrachtet, soll nun im Zusammenhange untersucht werden.

Gibt es Urteile, die a priori und zugleich synthetisch sind?

Dies heisst noch nicht: sind solche Urteile gültig, es soll nur heissen, werden sie wirklich gefällt? Die Frage, die uns jetzt beschäftigt ist eine quaestio facti, nicht die quaestio juris. Die Tatsache könnte nämlich stattfinden, mag sie auch der Erkenntnistheorie bis Kant entgangen sein, ohne darum einen mehr als subjektiven Grund zu haben, ohne eine berechtigte, in ihrer Gültigkeit beweisbare Tatsache zu sein. Die Tatsache findet nun unzweifelhaft statt. Die blosse Existenz irgend einer dogmatischen Metaphysik aus älterer und neuerer Zeit ist dafür ein hinlänglicher Beweis. Hier, in den Systemen der Metaphysik, liegen rein intellektuelle Synthesen vor, synthetische Urteile a priori, die den Anspruch erheben, von allen Objekten überhaupt und insbesondere den übersinnlichen notwendig gültig zu sein. Freilich sind diese Urteile nichts als metaphysische Glaubenssätze. Die Kritik wird beweisen, dass sie niemals Erkenntnisurteile werden können, wenigstens nicht in dem Bereiche der theoretischen Vernunft. Es fehlt für sie an einer Anschauung und somit an einem bestimmten Gegenstande; denn nur durch Anschauung werden Gegenstände gegeben. Aber subjektiv genommen sind diese Sätze natürlich und selbst notwendig. Man kann von einer „Naturanlage" des menschlichen Geistes zur Metaphysik reden. Wir lassen es hier dahingestellt sein, in welcher Verbindung diese Anlage mit der praktischen Bestimmung der Vernunft stehen mag, und ob Kant im Rechte ist, die praktische Vernunft, die Vernunft als Wille, zum Erkenntnisvermögen für Übersinnliches zu machen. — Aber es gibt auch synthetische Urteile a priori, die mit Erfahrung und Wissenschaft zusammenhängen. Es ist Kants Entdeckung, dass sowohl die allgemeinsten Grundsätze der Naturwissenschaft, wie die Sätze der reinen Mathematik eine Synthesis a priori von Begriffen enthalten, und dass auf der Sicherheit dieser Sätze die Realität der ersten, die Evidenz der zweiten beruht. Man hat den methodischen Gang Kants an diesem Punkte beinahe immer missverstanden. Man meinte, Kant setze hier bereits eine gültige Synthesis a priori voraus und dann sei es ihm leicht gefallen, sie

hinterher zu beweisen. Wovon Kant wirklich ausgeht, ist nur das Stattfinden, das wirkliche Vorkommen synthetischer Sätze a priori, ausser in der reinen Philosophie auch in der Mathematik und dem prinzipiellen Teile der Naturwissenschaft. Und selbst dieses Stattfinden setzt er nicht einfach voraus, er weist es nach durch die metaphysische Erörterung in der Ästhetik, die metaphysische Deduktion in der Analytik, und bestätigt es dann durch die Analyse der mathematischen Axiome und Lehrsätze und der Prinzipien der Naturwissenschaft. Nur die reine Mathematik ist schon allein durch diesen Nachweis gerechtfertigt. Ob sie aber mehr bedeute, als die Beschäftigung mit einem blossen „Hirngespinste", mehr als eine Konstruktion des reinen Verstandes, ob ihre Synthesis ein wahres Urteil ergebe, ein Urteil von den Dingen der Erfahrung, diese Frage hat Kant so wenig ohne Untersuchung für erledigt betrachtet, dass er sie vielmehr einem strengen Beweise unterzog. Nirgends setzt Kant die objektive Gültigkeit der Mathematik voraus; er beweist sie, und eben sein Beweis soll die Zweifel an der Realität der mathematischen Erkenntnisse heben. Er leitet das Stattfinden synthetischer Sätze a priori nicht von der Mathematik ab, er leitet es für die Mathematik ab, und seine Ableitung wird durch kein „mathematisches Vorurteil" verfälscht. Weder stützt sich Kant auf die erbetene oder behauptete Gültigkeit der Mathematik, noch ist diese sein einziger Bundesgenosse. Die „reine Naturwissenschaft" ist es ebenfalls, so dass auch von einem „naturwissenschaftlichen Vorurteil" Kants geredet werden müsste, und auch tatsächlich geredet wurde. Kant, so kann man hören, habe nur zu der Naturphilosophie Newtons die zugehörige Erkenntnistheorie geschaffen, jene aber sei, wird behauptet, in wesentlichen Punkten überwunden; also ist es auch diese. Man bedenkt nicht, dass es sich für Kant um jene allgemeinsten Grundsätze der Erfahrung handelt, die in jeder Naturwissenschaft vorkommen und, wie sich aus seiner Lehre ergibt, vorkommen müssen, gleichviel, ob die Naturvorgänge mechanistisch oder „energetisch", phänomenal, oder zugleich aus theoretischen Gesichtspunkten aufgefasst werden. Das Ansehen des zweiten Bundesgenossen Kants, eben der reinen Naturwissenschaft, ist sogar noch mächtiger als die Autorität der Mathematik. Während diese für sich genommen im ideellen Gebiete des Denkens verbleibt, so dass

ihre Konstruktionen zunächst nur durch ihre Evidenz und Folgerichtigkeit gewährleistet werden, finden die naturwissenschaftlichen Prinzipien, jene methodischen Grundsätze, von welchen geleitet die Forschung in den Zusammenhang der Erscheinungen eindringt, ihre beständige Bestätigung im Fortgange der Erfahrung. Sie allein gelangen zur Frucht der Mathematik. Kein Naturforscher zweifelt, in der Praxis wenigstens, an der Beharrlichkeit und Unzerstörlichkeit der Materie und Energie, oder an der Existenz einer Ursache für jede Veränderung; ihm erscheint die Stabilität der Natur im Ganzen und die Gesetzlichkeit der Vorgänge in ihr schon durch Beobachtung und Experiment hinlänglich erwiesen. Über das Verfahren der Naturforschung und wie sie ihre Prinzipien, die doch synthetisch sind, a priori gebraucht, nämlich für alle weitere Erfahrung und Untersuchung, äussert Kant, was die Realität der Elementarbegriffe aller Erkenntnis a priori betrifft, die ihre Gegenstände in der Erfahrung finden können, ingleichen der Grundsätze, durch welche diese unter jene subsumiert werden, so kann die Erfahrung selbst zum Beweis ihrer Realität dienen, z. B. des Begriffs einer Substanz, des Satzes, dass in allen Veränderungen die Substanz beharre. Dass dieser Schritt der Metaphysik reell und nicht bloss eingebildet sei, nimmt der Physiker ohne Bedenken an, denn er braucht ihn mit dem besten Erfolg in aller durch Erfahrung fortgehenden Naturbetrachtung, sicher, nie durch eine einzige widerlegt zu werden, nicht darum, weil ihn noch nie eine Erfahrung widerlegt hat, . . sondern, weil er ein dem Verstande unentbehrlicher Leitfaden ist, um solche Erfahrung anzustellen" (I 560). Die letzten, von mir hervorgehobenen Worte werden durch die Geschichte der Naturwissenschaften glänzend bestätigt. Die Prinzipien der Erhaltung von Materie und Energie wurden zuerst vom Verstande als Leitfaden ergriffen, um die sie verifizierenden Erfahrungen aufzusuchen, aber auch nachdem sie experimentell bestätigt worden, sind sie zugleich methodische Prinzipien geblieben, um nach ihnen Erfahrungen anzustellen: „Lavoisier hat nicht das Gesetz der Erhaltung der Masse entdeckt, sondern diese schon dem Altertum geläufige instinktive Annahme hat ihn zu seinen grossen Entdeckungen geleitet", schreibt Mach (in Erkenntnis und Irrtum) und er schreibt es, bis auf

das Wort instinktiv mit Recht. Und ganz parallel mit der Geschichte der Entdeckung der Erhaltung der Masse verlief jene der Entdeckung der Erhaltung der Energie.

Doch bleibt hier noch eine philosophische Frage zurück. Lässt sich diese „Harmonie zwischen den Denkgesetzen und der objektiven Welt" noch weiter begründen, ist sie auch a priori einzusehen, so dass das tatsächliche Zusammentreffen als Folge eines tiefer liegenden, einheitlichen Grundes zu begreifen wäre? Kant hat diese Frage bejaht, diesen Beweis angetreten. Jene Grundsätze der allgemeinen Naturwissenschaft gelten darum notwendig von der Natur, weil sie von der Erfahrung der Natur gelten. Sie sind Ausfluss eines einzigen Prinzipes, des Prinzipes der synthetischen Einheit des Denkens. Die Einheit des Denkens aber ist nicht eine nur subjektive Bedingung „deren ich bloss selbst bedarf, um ein Objekt zu erkennen"; sie ist darüber hinaus und noch ursprünglicher „eine objektive Bedingung aller Erkenntnis, unter der jede Anschauung stehen muss, um für mich Objekt zu werden", — jede Anschauung, also auch jede empirische, durch die Dinge selbst gegebene.

Die obersten Grundsätze der Naturwissenschaft sind synthetische Sätze a priori; sie sollen von den Dingen gelten, nicht von blossen Begriffen, und wir schreiben ihnen wahre Allgemeinheit zu, betrachten sie also als notwendig.

Das Prinzip der Kausalität behauptet, dass die Veränderungen in der Natur analog wie Grund und Folge verknüpft sind; nichts also in ihr „von selbst geschieht, sondern alles aus einem bestimmten Grunde und mit Notwendigkeit", wie schon der alte Denker über die Natur (Leukipp) das Prinzip der Abhängigkeit der Veränderungen ausgesprochen hat. Die Synthesis in diesem Prinzipe beruht auf der Anschauung der Folge in der Zeit. Der Grundsatz der Wechselwirkung oder der Gegenseitigkeit der Veränderungen verknüpft Dinge und Vorgänge zur Gemeinschaft der Sinnenwelt. Das Band der Synthesis ist hier ausser der Gleichzeitigkeit das Schema des Raumes. Das Prinzip der Beharrlichkeit sagt aus, etwas sei notwendig in jeder Erscheinung enthalten, oder mit jeder Erscheinung verknüpft, das alle Zeit da ist und in seinem Dasein nicht wechseln kann. Der Satz: die Substanz beharrt, mag analytisch sein; denn nur, was beharrt, nennen wir Substanz. Bei dem Naturprinzipe der Beharr-

lichkeit aber handelt es sich nicht um die Zergliederung, sondern um die objektive Gültigkeit des Begriffes der Substanz: es müsse, behauptet das Prinzip, in der Natur eine Substanz, eine schlechthin unzerstörliche Grösse geben. Und wenn wir heute einen Teil des Kausalitätsprinzipes als den Satz des Fortbestehens der Grösse der Ursache als Grösse der Wirkung aussprechen, so ist auch dieser Satz synthetisch, obschon er Identität der Grösse behauptet, nicht blosse Grössenübereinstimmung. Ursache und Wirkung sind nicht Begriffe, sondern Vorgänge in der Natur. Und wie der Satz synthetisch ist, so auch seiner Allgemeinheit wegen nicht empirisch. — Dass es auch synthetische Identitätssätze gibt, ist eine Auffassung, die von derjenigen Kants nicht weit abweicht, man denke an „die synthetische Einheit der Apperception“ und die Bedeutung dieses Prinzipes für alle Erkenntnis und Erfahrung. Nicht der Inhalt, — Grund und Gebrauch machen ein Prinzip zu einem synthetischen, was für diejenigen gesagt sein mag, die die Beweise der Mathematik für analytisch halten, weil sie in Gleichungen fortschreiten.

Und a priori wie die Bedeutung ist auch der Gebrauch dieser Grundsätze. Sie dienen zur Beurteilung der nach ihrer Anleitung eingerichteten Erfahrungen. Nicht sie unterwerfen wir den Tatsachen, prüfen vielmehr die Tatsachen mit dem Maſsstabe, den diese Prinzipien uns darreichen. Der Grundsatz der Abhängigkeit der Veränderungen ist das Prinzip, das uns bestimmt, für die Begebenheiten der Natur Ursachen in dieser zu suchen; die Voraussetzung von Beharrlichkeit die Anweisung, die Substanz in den Erscheinungen zu ermitteln. Ein Beweis dieser Sätze, der über ihre Bestätigung innerhalb der messenden Beobachtung hinausgeht, kann nur aus Begriffen geführt werden. Wenn wir das Dasein von Etwas in aller Zeit behaupten, oder grundsätzlich die Kontinuität und Verursachung aller Veränderungen aussprechen, mit diesen Sätzen also die allgemeine Gesetzlichkeit des zeitlichen Daseins der Dinge normieren, so verfügen wir gleichsam über die Zeit überhaupt, obgleich die wirkliche Zeit unserer Erfahrung und der aller Menschen ein Nichts ist, verglichen mit der Unendlichkeit der Zeit. Die Notwendigkeit, mit der wir ein Gesetz wie das der Beharrlichkeit denken, setzt die Unabhängigkeit des Begriffes der Zeit von der Erfahrung voraus, und nur durch die Lehre der Idealität der absoluten Zeit ist diese Unabhängigkeit zu begründen.

Die Sätze der reinen Mathematik sind synthetisch und a priori.

Man hat gegen Kants Beispiel: die Gerade ist die kürzeste Verbindung zweier Punkte, eingewendet, der Satz sei nur die Definition der Geraden und als solche eine conventionelle Feststellung des definierten Begriffes. Ist er eine Definition, so ist er doch sicher eine synthetische Definition, die Definition eines Objektes. Es gibt noch andere Definitionen der Geraden, diese selbst also muss das durch alle diese Begriffserklärungen vorgestellte Objekt sein. In Wahrheit verbindet der Satz, wie schon Kant hervorgehoben hat, zwei ungleichartige Begriffe, Begriffe von verschiedenen Kategorien, einen Beschaffenheitsbegriff: gerade und einen Grössenbegriff: die Kürzeste zu sein, und schon darum kann er keine Definition sein, am wenigsten eine nur conventionelle. Er ist, wie eben Kant ihn auffasst, ein synthetisches Urteil und erscheint bei Euklid ganz richtig unter den Axiomen. Da er ferner eine Anschauungsnotwendigkeit ausdrückt, die in der Form oder dem Gesetz unseres räumlichen Vorstellens ihre Quelle hat, so kann er auch nicht empirisch sein. Wohl gelangen wir zu seiner ersten Kenntnis auf Anlass von Erfahrung; wir vergleichen etwa einen zwischen zwei festen Punkten gespannten Faden mit einem entspannten, oder die Sehne zwischen zwei Punkten mit dem Bogenstücke. Allein durch solche und andere Erfahrungen wird die Kenntnis des Satzes wohl erweckt, aber nicht begründet. Die Erfahrung dient hier nur zur Veranschaulichung, nicht zum Beweise, wie sie es müsste, wäre der Satz auf induktivem Wege gewonnen. Für die induktiven Wissenschaften sind die Fälle beweisend, in der Mathematik sind sie jederzeit nur exemplifizierend. Das Axiom der Geraden steht überdies in Zusammenhang mit der Zeitanschauung. Um eine Linie vorstellen zu können, muss ich sie ziehen. Von allen möglichen Übergängen von Punkt zu Punkt im Raume gibt es nur einen, der dem Übergang von Moment zu Moment in der Zeit entspricht. Die Eindimensionalität der Zeit wird durch die Gerade veranschaulicht, die Gerade in der eindimensionalen Zeit erzeugt. — Von den Bewegungen physischer Körper ist der Satz, dass der Weg in der Geraden der kürzeste ist, nicht allgemein wahr (ein schwerer Körper fällt schneller, in kürzerer Zeit, durch den Bogen als durch die Sehne des Bogens); für die gedankliche Konstruktion der Geraden dagegen ist jener Satz notwendig gültig.

Man hat gegen das zweite Beispiel Kants: $7 + 5 = 12$ ist ein synthetischer Satz, erinnert, der Satz lasse sich, unter der Voraussetzung des dekadischen Zahlensystemes, auch analytisch begründen. Aber — dieses oder irgend ein anderes Zahlensystem selber? Die Erzeugung der Zahlen und ihre Gruppierung in Systeme ist so augenscheinlich eine synthetische Denkoperation, das wiederholte Setzen und Zusammensetzen von Einheiten, oder Denkakten der Setzung, dass wenigstens dies analytisch einzusehen ist. Wir gelangen zu den Zahlen nicht durch logische Analyse, sondern durch jenes von Poincaré als „rekurrierend" bezeichnete Verfahren, das zugleich fortschreitet und zurückgreift und eine Konstruktion von Begriffen darstellt, eine intellektuelle Synthese, deren einfachstes Produkt eben die Zahl ist. Tatsächlich leiten wir übrigens spezielle Summensätze nicht analytisch von dem zuvor synthetisch gebildeten Systeme ab, wir greifen kurzweg zu einer neuen Synthese. In dem obigen Beispiel enthält der erste Teil der Gleichung eine Aufgabe, der zweite bringt die Lösung. Die Lösung ist nicht im Begriffe der Aufgabe mitgegeben, sie erfolgt durch wirkliche Summierung, also Synthese. „Ich denke weder in der Vorstellung von 5, noch von 7, noch in der Vorstellung von der Zusammensetzung beider die Zahl 12; dass ich sie in der Addition beider denken solle, davon ist hier nicht die Rede." Wäre der Satz analytisch, so müsste ich (nach einer Erläuterung in Kants Briefwechsel I 529) eben dasselbe bei $7 + 5$ denken, wie bei 12. Weil nun z. B. auch $15 - 3$ eine Zahl $= 12$ ist, so würde ich, so oft ich $7 + 5$ denke zugleich $15 - 3$ denken. Kurz, aus dem Begriff der Aufgabe, 5 und 7 in eine Zahl zusammenzufassen, lässt sich durch Zergliederung dieses Begriffes die Zahl, welche der Aufgabe genügt, nicht finden; nur durch Addition, d. i. synthetisch kann sie gefunden werden. Allgemein ausgedrückt: die Aufgabe enthält nur den Satz $a + b = x$; die Lösung der Aufgabe den Satz $a + b = c$. Ganz an der Oberfläche bleibt eine neuerdings erhobene Einwendung, die sich an die Nomenklatur der Zahlen hält. Kant habe nur durch geschickt gewählte Zahlen mit seinem Beispiel den Schein eines synthetischen Satzes erweckt. Im Worte zwölf stecke nämlich weder das Wort fünf noch das Wort sieben. Wie aber, wenn dafür gesetzt würde: drei und zehn sind dreizehn? Wer sehe hier nicht, dass der Satz analytisch ist, — eigentlich müsste es

sogar heissen: tautologisch, also wertlos. Dies heisst nun wirklich Namen und Begriffe verwecheln. Gewiss ist die Zahl 13 eine neue, eben durch die Verbindung von 3 und 10, oder 10 und 3 entsprungene Zahl, die weder in der 3 noch der 10, noch auch in der Vorstellung, diese beiden Zahlen zusammenzusetzen, schon enthalten ist, vielmehr erst im Fortschreiten auf der ideellen Zahlenlinie an einem bestimmten Punkte der Linie erreicht wird. Dabei wissen wir a priori, dass dieser Punkt nur ein einziger sein, und durch unser Zählen nicht verrückt werden kann; wir wissen, dass jede Zahl nur einmal da ist, wie viele Gruppen von Dingen, deren Menge durch eine bestimmte Zahl gemessen wird, es auch geben mag.

Kaum ein Teil der Lehre Kants ist gleich sehr durch Missverständnisse verdunkelt worden, als seine so klare und richtige Auffassung der mathematischen Methode. Man hielt sich an den nicht eben glücklich gewählten Ausdruck: reine Anschauung, und meinte, dass sowohl das Verfahren wie die Gültigkeit der Mathematik nach Kant auf blosser Anschauung beruhen solle, auf „produktiver Einbildungskraft". Man übersah, dass es nach Kant keine Anschauung gibt, die nicht begrifflich, d. i. durch die logischen Einheitsfunktionen bestimmt ist, und bemerkte nicht, dass die Theorie der Mathematik in der transzendentalen Logik begründet, in der Ästhetik nur vorbereitet und vorläufig angezogen wird. Immer wieder vergisst man, dass es nach Kant Begriffe sind, welche in den Anschauungsformen konstruiert werden. Es ist Kant so wenig entgangen, dass auch die Mathematik angewandte Logik ist, dass es vielmehr seine eigenste Lehre ist, dass in jeder Erkenntnis Anschauung und Begriff untrennbar zusammenwirken. Die blosse Logik ist Analysis der Begriffe, sie macht eigentlich keinen Schritt im Gebiete des Erkennens vorwärts, denn ihr Verfahren ist subsumierend und identifizierend; die Logik in den Anschauungsformen, die dadurch selbst erst zu begrifflich bestimmten Anschauungen werden, ist Synthesis der Begriffe: eben die Mathematik, und ihr Verfahren konstruktiv, wie Kant es nannte.

Indessen, der synthetische Charakter der Mathematik lässt sich unabhängig von den einzelnen Beispielen Kants zeigen, also prinzipiell begründen. Was den Anschein, die Mathematik sei analytisch, immer von Neuem hervorruft, ist zunächst der Umstand, dass der rein logische

Teil der Mathematik in einem gewissen Umfange von dem synthetischen unabhängig gestaltet werden kann, — ein methodischer Vorteil, der Nichts über den Charakter des ganzen Wissensgebietes entscheidet; denn ohne Rückbeziehung auf die synthetischen Grundlagen verlassen wir eben das mathematische Gebiet gänzlich und treten ins rein logische über. Vor allem aber ist es die Wahrnehmung, dass der Beweisgang der Mathematik durch lauter Gleichungen führt. Heisst nicht ein Teil der Mathematik Analysis, — und sind nicht Gleichungen Identitätssätze? Es wurde schon im Allgemeinen bemerkt, dass es sich nicht darum handle, ob ein Satz Identität ausdrücke, oder nicht, sondern darum, ob diese Identität aus blossen Begriffen erkannt werde, oder nicht. Im ersteren Falle allein haben wir analytische Sätze. Die Gleichungen der Mathematik sind aber keine reinen Identitätssätze; sie setzen nicht Grössen einander gleich, wie logische Gleichungen Begriffe, sondern Grössenoperationen, d. i. Gesetze, nach denen gleiche Grössen erzeugt werden können. Sie sind daher auch nicht wie blos begriffliche Identitätssätze rein umkehrbar.* Gleichungen ferner werden aufgelöst durch lauter „symbolische Konstruktionen", indem eine angezeigte Operation auf eine andere zurückgeführt wird. Jedes Glied einer Gleichung enthält die Aufgabe, Grössenbegriffe nach einem in der Anschauung darstellbaren Verfahren zu verknüpfen, es ist eigentlich der verkürzte Ausdruck dieses Verfahrens selbst. Denn nicht in den Symbolen, sondern den durch sie angezeigten Konstruktionen, liegt der Sinn eines mathematischen Begriffs. Dieses in der Gleichung dargestellte Gesetz der Grössenbildung und -beziehung wird auf einfachere Gesetze, — also wieder auf synthetische Begriffe reduziert. Die Gleichung ist synthetisch. Schon die allgemeinen logischen Sätze über Gleichungen, die bekannten mathematischen Axiome: Gleiches zu Gleichem ergibt Gleiches, Grössen, die einer dritten gleichen, können substituiert werden usw., sind sogar dem Wortlaute nach synthetisch; sie geben das Verfahren an, Identität zwischen Grössen herzustellen. Kants Satz von der Synthesis a priori in der Mathematik erscheint somit gerechtfertigt.

Die Frage nach der Möglichkeit synthetischer Sätze a priori ist

* Wie Ohm in der Einl. seines Werkes „Geist der mathem. Analysis" treffend bemerkt hat.

demnach keine müssige. Sie zielt auf Tatsachen der Wissenschaft. Sie verlangt die Prüfung der logischen, und weil synthetische Erkenntnis zugleich auf Anschauung beruht, auch der sinnlichen Grundlagen der Wissenschaft. Sie ist daher das Problem einer allgemeinen Wissenschaftstheorie. Doch ging die Absicht Kants nicht so weit. Seine Tendenz war kritisch, — nicht in bezug auf die Erfahrungswissenschaft, die durch sich selbst beglaubigt werde, sondern in bezug auf die vermeintliche Wissenschaft des Übersinnlichen. Er zweifelte nicht an der Sicherheit der Fundamente der positiven Wissenschaft, er suchte nur zu ermitteln, ob dieselben auch noch das Gebäude der Metaphysik zu tragen vermöchten. Er prüfte die Regeln des reellen Gebrauchs der Begriffe, um ihren imaginären zu kritisieren.

Ausser dieser kritischen Absicht Kants haben wir, um die Grenzen des Problems der Kritik zu kennen, fortwährend im Auge zu behalten, dass ihr Problem ausschliesslich auf das Wissen a priori gerichtet ist. Kant wollte nur eine Kritik des reinen, keine Theorie des empirischen Verstandes geben. Von den reinen, formalen Begriffen nahmen jene endlosen Streitigkeiten über metaphysische Dinge ihren Ursprung, rührten die dialektischen Auftritte her, die den menschlichen Verstand entzweiten. Vorstellungen, die aus der Form des Bewusstseins entspringen, sind subjektiv genommen unbeschränkt. Das blosse Vorstellungsschema ist unendlich, weil formal. Durch den reinen Gebrauch dieser Begriffe gerät der Verstand in sinnliche und logische Unendlichkeiten; er verwickelt sich in die Dialektik der eigenen Begriffe. Die Dialektik ist keineswegs die Nebensache der Kantischen Vernunftkritik, sie ist vielmehr ihre Hauptsache. Von vorneherein war, wie wir wissen, die kritische Untersuchung auf die Dialektik gerichtet, und es ist von Bedeutung, dass die Antinomie schon in der Dissertation in den Vordergrund trat. Was also Kant bezweckte, war eine Kritik der Metaphysik. Mit der Dialektik beginnt erst „die eigentliche Annehmlichkeit einer Kritik, mit einem sicheren Leitfaden in einem Labyrinthe herum zu spazieren, darin man sich alle Augenblicke verirrt und eben so oft den Ausgang findet.“*

* Kant an Mendelssohn XI, S. 15.

Indem man aber diese Einschränkung der kritischen Aufgabe auf den ursprünglichen und rationellen Teil des Erkennens nicht bemerkte, vermisste man entweder, wie Herbart, die Lösung der Frage: woher die bestimmten Gestalten und besonderen Verhältnisse der Dinge kommen? — ohne Zweifel einer sehr wichtigen, aber nicht mehr zur Kritik, sondern zu einer ausführlichen Theorie der Erkenntnis gehörigen Frage —; oder man ging mit Fichte daran, die gesamte Erfahrung auch ihrem Inhalte nach, also die Welt und sich selbst aus dem Ich abzuleiten, nachdem Kant mit Recht nichts Weiteres als die formale Einheit der Erfahrung aus der Einheitsfunktion des Bewusstseins abgeleitet hatte.

In gewissem Betrachte schliesst die Erkenntnis a priori die empirische in sich ein. Alle Erkenntnis ist ihrer allgemeinen Form nach a priori, ihrem Inhalte nach, wozu auch die besondere Form der aufgefassten Dinge gehört, empirisch. Jede empirische Anschauung aber ist in der Gesetzlichkeit der Vorstellungsform empfangen, mithin zugleich a priori bestimmt; jedes besondere Naturgesetz muss notwendig das logische Gepräge der formalen Bewusstseinseinheit tragen. Alle Naturgesetze sind daher zugleich logische Gesetze. Die besonderen Synthesen der Erfahrung können nur erfasst werden durch die allgemeine, die Erfahrung selbst begründende Synthese des Bewusstseins. Somit ist die Theorie der reinen Erkenntnis zugleich der prinzipielle Teil der Theorie der empirischen. Die empirischen Bestandteile des Erkennens hat Kant nicht unerörtert gelassen. Es lässt sich aus seinen hierher gehörigen Äusserungen, obschon sie für den Zweck einer blossen Kritik nebensächlich sein mussten, eine bestimmte Antwort auf die obige Frage Herbarts geben, und wir haben sie zu geben versucht.

Zur Lösung des kritischen Problemes liessen sich zwei Wege nehmen. Man konnte von der Tatsache der reinen synthetischen Erkenntnis in der Mathematik und Naturwissenschaft ausgehen und zu den Bedingungen, unter denen diese Tatsache begreiflich ist, aufsteigen. So verfährt die Geometrie, wenn sie eine Aufgabe, deren Lösung gesucht wird, als gelöst betrachtet und aus der Natur der Aufgabe die notwendigen Bedingungen ihrer Lösung ermittelt. Dies Verfahren ist analytisch. In diesem Falle werden wir nicht untersuchen, ob, sondern wie reine Erkenntnis möglich sei. Man kann

aber auch die reine Erkenntnis unmittelbar aus den Elementen des Wissens ableiten, statt von der Mathematik von den Vorstellungen Raum und Zeit, statt von der Naturwissenschaft von den Elementarbegriffen und Grundsätzen einer Erfahrung überhaupt ausgehen und so das Fundament der Wissenschaft mit ihren Grundsteinen legen. Dieses Verfahren ist synthetisch; es zeigt nicht nur die Bedingungen einer angenommenen Tatsache, es bringt die Tatsache selbst hervor, die dadurch ausser allen Zweifel gesetzt wird. Das analytische Verfahren ist nicht direkt, und es hinterlässt einen Zweifel an seiner Richtigkeit. Wie, wenn die Tatsache, die es zugrunde legt, nicht gewiss wäre? Für sich allein stets diesem Bedenken ausgesetzt, kann jedoch das analytische Verfahren recht gut zur Gegenprobe des synthetischen dienen. Und zu einer solchen Probe hat es Kant in der Tat gebraucht. In der Erläuterungsschrift zur Kritik, den Prolegomenen, verfährt er analytisch; in der Kritik selbst nimmt er den synthetischen Weg. Hier forscht er in den Quellen, aus denen Wissenschaft entspringt, dort in dem Reservoire des Wissens. Methodisch ist das Verfahren der Kritik überzeugender; geschichtlich war es das ursprüngliche Verfahren Kants. Nicht die Theorie der Mathematik, sondern die Untersuchung der Vorstellungen von Raum und Zeit führte zur Idealitätslehre der „Ästhetik"; nicht die reine Naturwissenschaft hatte die kritische Logik zum Ergebnisse, sondern die Frage: wie können sich Begriffe a priori, die als solche zunächst nur Funktionen des Denkens ausdrücken, auf Gegenstände beziehen, die doch dem Dasein nach nicht von diesen Begriffen hervorgebracht werden?

Anmerkung. Der entgegengesetzten Ansicht ist Kuno Fischer. Er findet in den Prolegomena den Weg der Entdeckung verzeichnet und behauptet, man werde die Vernunftkritik niemals verstehen, wenn man sich nicht fortwährend in Kants „induktive" Denkweise hinein versetze. Diese Ansicht kann aus mehreren Gründen nicht aufrecht erhalten werden. Die analytische (nicht induktive) Methode der Prolegomena ist für sich allein nicht vollkommen schlüssig. Sie setzt reine Erkenntnis als Tatsache voraus und führt diese Tatsache auf deren notwendige Bedingungen zurück; sie beruht mithin selber auf zwei Bedingungen: der Bedingung, dass die Tatsache unzweifelhaft gegeben ist, und, dass die von ihr gefundenen Erklärungsgründe derselben die einzig denkbaren sind. Weder das eine noch das andere wird in den Prolegomena wirklich gezeigt. Man kann die Auffassung der Mathematik und der obersten Prinzipien des Naturerkennens, wie sie in der Einleitung der Prolegomena entwickelt wird, bezweifeln und hat sie auch tatsächlich bezweifelt. Man kann die Mathematik für analytisch, oder man kann sie für empirisch erklären. Die allgemeinsten Gesetze der Natur können als Generalisationen aus der Erfahrung betrachtet werden, und ihr Inhalt ist ohne Zweifel empirisch. Die Tatsache, von der die Prolegomena ausgehen ist nicht gewiss; sie ist bestreitbar und wurde wirklich

bestritten. Ebensowenig sind die Bedingungen, welche die Erläuterungsschrift für die von ihr angenommene Tatsache ermittelt, die einzig für diese denkbaren Bedingungen. Wie, wenn die reine Erkenntnis aus einem „Präformationssysteme" des Geistes oder aus angebornen Begriffen abstammen würde? Sie wäre dann selbst nur subjektiv notwendig, nicht objektiv gewiss. Ohne beständigen Rückblick auf die sichergestellten Ergebnisse der Kritik wird man den analytischen Beweisgang der Prolegomena nicht völlig überzeugend finden. Die Kritik leitet aus den Elementen der Erkenntnis die Tatsache der reinen Erkenntnis und ihre objektive Gültigkeit ab. Ihr Gedankengang, wenn auch nicht ihre Darstellung, ist einfacher, also schon von vornherein zum Weg der Entdeckung geeigneter, als das Verfahren der Prolegomena. Auch wäre die Kritik nicht, was sie sein will, die Richterin über den Parteien, sie schlüge sich selbst zu den Parteien, wenn sie die reine Erkenntnis zwar im allgemeinen untersuchte, im besonderem aber voraussetzte und sich im Streite um die reine Vernunft einfach auf einen Teil der reinen Vernunfterkenntnisse berufen würde. Hätte sie z. B. die Mathematik zur Richtschnur genommen und die Idealität des Raumes und der Zeit von der Mathematik abgeleitet, so würden ihre Beweise nur hypothetisch sein können. In Wahrheit setzte Kant die Realität der Mathematik nicht voraus, er beweist sie aus Gründen, die von der Mathematik unabhängig sind. Dass die mathematische Erkenntnis mehr sei als ein subjektives „Hirngespinste", dass sie von den Objekten der Erfahrung a priori gelten muss, ist keine Annahme, sondern eine Folgerung der Kritik.

Diese Gründe werden noch anderweitig unterstützt. Es ist darauf aufmerksam zu machen, dass erst in der Einleitung der zweiten Auflage, zugleich mit der Formulierung der allgemeinen Frage der Kritik, die Gliederung der Frage ganz in der Weise der Prolegomena erscheint, also aus diesen in jene übergangen ist; zum Beweis dass die Reflexion auf Mathematik und reine Naturwissenschaft in der bestimmten Art der Erläuterungsschrift von späterem Datum ist und nicht zu den ursprünglichen Bestandteilen der Methode Kants gehört. So viel ich sehe, fehlt sogar in der ersten Auflage der Kritik der Ausdruck: reine Naturwissenschaft. Entscheidend gegen die Annahme Fischers ist endlich die Tatsache, dass die Prolegomena selbst den wirklichen Hergang der Entdeckung in einer Weise berichten, die völlig von der Auffassung Fischers abweicht. Demnach bestanden die ersten Schritte auf dem Wege zur Kritik in der Trennung der Elementarbegriffe in sinnliche und in intellektuelle, der „Frucht langen Nachdenkens", dem Standpunkt der Dissertation von 1770; in der Ableitung der Kategorien aus der Form der Urteile, dem Fortschritt von 1772; während die Entdeckung, welche der transzendentalen Deduktion voranging und ihr Prinzip erfasste, in der Hypothese bestand, dass die reinen Begriffe des Verstandes die Erfahrung von Objekten bewirken, dass das Denken eine allgemeine Bedingung der Erfahrung ist. (Auch in Erdmann „Reflexionen" und Reicke „Lose Blätter" fehlt jede Hinweisung auf den von Fischer behaupteten Gang der Entdeckung.)

Die Prolegomena sind kommentierend, nicht grundlegend. So aufgefasst hat ihr Verfahren, das als unabhängig von der Kritik angesehen, der völligen Sicherheit und Geschlossenheit entbehrte, unleugbaren Wert. Es mochte für Kant reizend sein, nachdem sein Werk zustande gebracht war, die Ergebnisse desselben noch von anderer Seite her zu beleuchten. Aber zustande bringen konnte er es auf dem Wege, den er in den Prolegomena nimmt, nicht.

2. *Die Prinzipien a priori der sinnlichen Erkenntnis: transzendentale Aesthetik.*

Es wird in dem ersten positiven Teile der Kritik der reinen Vernunft: in der transzendentalen Ästhetik und Analytik gezeigt, dass und

unter welchen Bedingungen synthetische Erkenntnisse a priori stattfinden; die Tatsächlichkeit solcher Erkenntnisse oder Urteile wird abgeleitet und ihre objektive Gültigkeit erklärt.

Zwei Fragen also kommen für das Verständnis dieses Teiles der Kritik in Betracht: die Frage nach der Tatsache und die nach der Möglichkeit oder Rechtmässigkeit einer Erkenntnis a priori von Dingen. Nun enthält Erkenntnis überhaupt zwei Bestandteile in einheitlicher Verbindung: Anschauungen, durch welche Gegenstände gegeben —, und Begriffe, durch welche gegebene Gegenstände als Gegenstände gedacht werden. Jede der beiden Fragen erfährt demnach eine doppelte Anwendung: die erste auf die Tatsache reiner, von der Erfahrung unabhängiger Anschauungen, und das Vorkommen reiner Begriffe in unserem Denken: die zweite auf die Gültigkeit der anschaulichen und die der begrifflichen Elemente der Erkenntnis a priori. In genau dieser bestimmten Weise hat Kant die beiden Fragen zerlegt; er nennt den Nachweis von Anschauungen a priori metaphysische Erörterung, die Ableitung der Begriffe a priori metaphysische Deduktion und unterscheidet entsprechend die transzendentale Erörterung der objektiven Gültigkeit der ersteren von der transzendentalen Deduktion, als dem Beweise der Gültigkeit der zweiten.

Nur über den Beweis der Tatsache der reinen Erkenntnis soll eine kurze Erörterung vorangeschickt werden. Eine empirische Tatsache wird durch Wahrnehmung gegeben, oder den Nachweis ihres notwendigen Zusammenhanges mit Wahrnehmungen bewiesen. Ihr Beweisgrund ist physisch. Eine Tatsache dagegen, wie die der reinen Erkenntnis kann nicht durch Wahrnehmung, auch nicht durch Selbstwahrnehmung bewiesen werden. Reine Erkenntnis findet ausser unserem Denken nicht statt, auch enthält sie nur formale, keine inhaltlich bestimmten Elemente. Eine reine Anschauung, wie die des Raumes, ist nicht selbst ein Bild, ein reiner Begriff nicht selbst eine gegenständliche Vorstellung. Von der Erfahrung unabhängig, kann die Tatsache reiner Erkenntnis nicht direkt erfahren werden. Dass wir denken, erklärt Kant, ist keine Erfahrung, sondern eine Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung. Erfahren können wir nur, dass wir dies oder jenes, hier und jetzt vorstellen; die reinen Formen unsres Vorstellens und Denkens sind dabei immer schon vorausgesetzt und

liegen gleichsam diesseits jeder ihnen gemäss bestimmten Vorstellung. Der Beweis des Stattfindens einer reinen Erkenntnis kann daher nur durch Begriffe geführt werden. Er ist metaphysisch, — so heisst bei Kant jede rein begriffliche Untersuchung. Man glaube nicht, dass wir hier vor eine unmögliche Aufgabe gestellt sind. Gegeben sind uns Erkenntnisse, gegeben ist uns Erfahrung und Wissenschaft, mögen wir auch zunächst alles in ihnen für nur empirisch halten. Dieses Material sollen wir prüfen, in seine Elemente zerlegen, auf seine denknotwendigen Voraussetzungen zurückführen, um so das Ursprüngliche in ihm von dem Abgeleiteten, die Gründe von den Folgen zu unterscheiden. Und dass diese Aufgabe nicht von vornherein unlösbar sei, dafür gibt uns die Logik den Beweis wie auch das Vorbild. Sie zergliedert das Gedachte in seine einfachsten Verhältnisse und ermittelt auf solche Weise die Funktionen der Einheit unter unseren Begriffen.

Diesen Weg, den Weg einer rein begrifflichen Analyse der Vorstellungen, nimmt Kant, um festzustellen, dass es in unserer Erkenntnis tatsächlich Elemente a priori gibt und welche es sind. Kant hat das A priori in unserem Wissen nicht empirisch gefunden und noch weniger erfunden; er hat es nicht durch psychologische Reflexion auf Akte oder Vermögen unseres Geistes entdeckt, noch einfach behauptet oder vorausgesetzt. Er hat es aus der Beschaffenheit gewisser Vorstellungen erst „metaphysisch" deduziert, dann „transzendental" als objektiv gültig bewiesen. Zu diesem Verfahren, das aus seiner Anwendung deutlich werden wird, ist schon jetzt eine erläuternde Bemerkung am Platze. Schon die empirische Forschung kennt zur Feststellung allgemeiner Tatsachen zwei Wege: ausser der Induktion durch Vergleichung vieler Fälle die vollständige Analyse *eines* Falles. Der erste Weg, es ist der Weg der generalisierenden Abstraktion, führt zu Regeln der Übereinstimmung, zu empirischen Regeln, der zweite allein, die analytische Methode, verhilft uns zur Erkenntnis einfacher Tatsachen, zur Erkenntnis von Gesetzen der Natur, und die Verallgemeinerung tritt hier an das Ende des Verfahrens. So zerlegt der Chemiker eine zusammengesetzte Substanz in ihre Elemente und stellt sie aus diesen durch Verbindung wieder her; durch Analyse und ihre Umkehrung, die Synthese, erforscht er den chemischen Aufbau eines Körpers und überträgt, was er so durch sorgfältige

Einzeluntersuchung gefunden, auf alle Stoffe der gleichen Art. Mit diesem Verfahren hat nun die Methode Kants viele Ähnlichkeit. Auch Kant ermittelt die Tatsache der reinen Erkenntnis durch Analyse der Erkenntnisse, die Analyse zumal des Begriffs der Erfahrung, und bestimmt den Anteil der so entdeckten Elemente a priori an dem Aufbau des Wissens. Er selbst hat sich dabei auf das Beispiel der Chemie berufen. In dem Bilde einer chemischen Analyse mit nachfolgender Synthese erschien ihm die Scheidung des Empirischen in der Erkenntnis von dem, was in ihr a priori ist, die Unterscheidung der doppelten Bedeutung eines und desselben Objektes als Erscheinung, in seinem Verhältnis zu der sinnlichen Vorstellungsart des Subjektes, und als eines Dinges an sich selbst, abgesehen von diesem Verhältnis. „Dieses Experiment der reinen Vernunft, schreibt er in einer Anmerkung zur Vorrede der Kritik, hat mit dem der Chemiker, welches sie manchmal den Versuch der Reduktion, im allgemeinen aber das synthetische Verfahren nennen, viel ähnliches. Die Analysis des Metaphysikers schied die reine Erkenntnis in zwei sehr ungleichartige Elemente, nämlich die der Dinge als Erscheinungen und dann der Dinge an sich selbst. Die Dialektik verbindet beide wiederum zur Einhelligkeit mit der notwendigen Vernunftidee des Unbedingten und findet, dass diese Einhelligkeit niemals anders als durch jene Unterscheidung herauskomme, welche also die wahre ist.“ Bezieht Kant an dieser Stelle die Vergleichung mit der Chemie auf eines der wesentlichsten Ergebnisse seiner Philosophie, so gebraucht er sie in der Kritik der praktischen Vernunft von der Voraussetzung für dieses Ergebnis, der Sonderung der reinen Begriffe von den empirischen. „Wir haben die Beispiele der moralisch (und, dürfen wir hinzufügen, theoretisch) urteilenden Vernunft zur Hand. Diese nun in ihre Elemente zu zergliedern, in Ermangelung der Mathematik aber ein der Chemie ähnliches Verfahren der Scheidung des Empirischen vom Rationalen, das sich in ihnen vorfinden möchte, in wiederholten Versuchen am gemeinen Menschenverstande vorzunehmen, kann uns beides rein und, was jedes für sich allein leisten könne, mit Gewissheit kennbar machen.“

Kants Verfahren bei der Auffindung und dem Beweise der Erkenntnisse a priori ist in allen kritischen Werken das nämliche. Es ist unmittelbar auf die Objekte des Erkennens: die Begriffe und ihre Gegen-

stände in der Erfahrung gerichtet, seine Muster sind die Logik und die exakten Wissenschaften der äusseren Natur.

Wir wenden uns zur Beantwortung der ersten Frage: der Doppelfrage nach der Tatsache und nach dem Beweise der Gültigkeit anschaulicher Elemente a priori. Und wie bei der Entstehung einer Theorie das Resultat dem Beweise vorangeht, so soll auch in unserer Darstellung die Antwort Kants auf seine Frage der Begründung der Antwort vorangestellt werden.

Raum und Zeit sind die Prinzipien a priori unserer sinnlichen Erkenntnis; ihre Vorstellungen sind reine Anschauungen, daher sind Raum und Zeit die Formen unseres Anschauens und als solche notwendig zugleich die Formen der von uns angeschauten Dinge, die allgemeinen Formen der Erscheinung der Dinge, die zu unserer Erfahrung gelangen, oder gelangen können. Raum und Zeit sind empirisch real, sie gelten von aller möglichen Erfahrung der Dinge, und transzendental ideal, sie gelten nicht von den Dingen überhaupt und ohne Einschränkung auf die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit, d. i. auf die Art, wie wir die unserer Anschauung gegebenen, oder in ihr möglichen Dinge vorstellen. Die Realität von Raum und Zeit in aller Erfahrung wird durch die transzendentale Idealität erklärt; weil transzendental ideal, deshalb sind Raum und Zeit notwendig empirisch real.

Diese Sätze, die das Ergebnis der „Wissenschaft der Prinzipien a priori der Sinnlichkeit", oder der transzendentalen Ästhetik zusammenfassen, sind nun im einzelnen zu betrachten.

Es gibt ausser Raum und Zeit keine weiteren Elementarbegriffe a priori unserer sinnlichen Erkenntnis. Die Bewegung, an die Kant eine Zeitlang dabei dachte, setzt, so überlegte er, etwas, was im Raume bewegt wird, voraus; ihre Vorstellung enthält somit einen durch Erfahrung gegebenen Bestandteil. Ebenso ist Veränderung ein empirischer Begriff; denn nur die Erfahrung kann durch Wahrnehmung zeigen, dass etwas sich verändert.

Schon die Art, wie die Begriffe von Raum und Zeit ausgesondert werden, weicht völlig von der Bildung der übrigen Begriffe ab. Jene werden nicht aus gegebenen Vorstellungen abstrahiert gleich den empirischen Begriffen, noch durch unser Denken auf Anlass von Wahrnehmungen ursprünglich erzeugt, wie die Begriffe des reinen

Verstandes; und statt abstrakt könnten sie eher abstrahierend genannt werden, denn wir gelangen zu ihnen dadurch, dass wir gänzlich von den vorgestellten Dingen absehen. Bringen wir von der Vorstellung eines Körpers in Abzug, was der Verstand von ihm denkt, als Substanz, Teilbarkeit, Kraft, und ebenso, was zur Empfindung des Körpers gehört, wie Farbe, Härte oder Weichheit, Undurchdringlichkeit, so bleibt noch der Raum übrig, den der Körper einnahm, und diesen können wir nicht weglassen. Das nämliche Verfahren auf die Vorstellung eines zeitlichen Vorganges angewandt, führt zur Aussonderung des Begriffes der reinen oder absoluten Zeit. So bleiben, nachdem wir in Gedanken alles räumlich und zeitlich Empfundene oder Empfindbare aufgehoben haben, immer noch Raum und Zeit selbst bestehen, nicht als Vorstellungen rein abstrakter Verhältnisse, sondern gleich einzelnen Wesen, gleich Substraten, deren Teile und Modifikationen die körperlichen Dinge und die zeitlichen Vorgänge sind. Wir können uns Körper nur im Raume vorstellen, als Teile desselben erfüllend, Vorgänge nur als mit der Zeit verfliessend; wir müssen daher den Raum und die Zeit selbst unabhängig denken, von dem, was sie erfüllt. Das aber heisst: Raum und Zeit sind an sich betrachtet a priori, gleichviel ob sie ursprüngliche Wesen sind, oder die blossen Formen unseres Anschauens. Auch das Nichts an Körpern, das Leere stellen wir als Raum vor, auch die Dauer ohne Wechsel als Zeit.

Es ist wohl zu beachten, dass diese Aussonderung der Begriffe von Raum und Zeit, nach der Meinung Kants, nicht etwa den Hergang bei der Erwerbung und Entwicklung unserer räumlichen und zeitlichen Erfahrungen in umgekehrter Folge darstellen soll. Unsere Erfahrungen beginnen nicht mit den Vorstellungen des leeren Raumes und der leeren Zeit. „Die empirische Anschauung, ich wiederhole die darüber entscheidende Erklärung Kants, ist nicht zusammengesetzt aus Erscheinungen und dem Raume: der Wahrnehmung und der leeren Anschauung, beide sind in einer und derselben empirischen Anschauung verbunden, als Materie und Form derselben.“ Daher heisst es auch: „wenn nicht ausgedehnte Wesen wahrgenommen worden sind, so kann man sich keinen Raum vorstellen“, und „ohne Anwendung unseres sinnlichen Vorstellungsvermögens auf wirkliche Gegenstände der Sinne würde selbst das, was in jenem Vermögen

a priori enthalten sein mag, uns gar nicht bekannt geworden sein".* „Der Raum vor allen Dingen, die ihn bestimmen (erfüllen oder begrenzen), oder, die vielmehr eine seiner Form gemässe empirische Anschauung geben, ist, unter dem Namen des absoluten Raumes, nichts anderes, als die blosse Möglichkeit äusserer Erscheinungen, sofern sie entweder an sich existieren (durch wirkliche Dinge gegeben sind), oder zu gegebenen Erscheinungen hinzukommen können." Und was nach Kant vom Raume gilt, gilt ebenso auch von der Vorstellung der leeren Zeit. Wir kennen seinen Satz: „die Zeit geht zwar als formale Bedingung der Möglichkeit der Veränderungen vor diesen objektiv (d. i. dem Begriffe nach) vorher, allein subjektiv und in der Wirklichkeit des Bewusstseins ist diese Vorstellung doch nur, wie jede andere, durch Veranlassung der Wahrnehmungen gegeben". Und allgemein ist es zu verstehen, wenn es heisst: „dass ein Begriff vor der Wahrnehmung vorhergeht, bedeutet dessen blosse Möglichkeit; die Wahrnehmung aber, die den Stoff zum Begriffe hergibt, ist der einzige Charakter der Wirklichkeit". — Man wird sich endlich gewöhnen müssen, nicht länger eingewurzelte falsche Auffassungen für Kants eigene Meinungen auszugeben und sehr überflüssigerweise als solche zu bekämpfen.

Objektiv oder erkenntnistheoretisch ist auch die Unterscheidung von Materie und Form der sinnlichen Vorstellungen zu verstehen. Ein Dualismus, ähnlich jenem zwischen Stoff und Form in der Metaphysik des Aristoteles, sollte durch sie nicht in die Psychologie eingeführt werden. Sie will nur die Untersuchung der Begriffe von Raum und Zeit vorbereiten; doch weist sie auch bereits auf das Ergebnis der Untersuchung hin. Kant leitet sie aus der Betrachtung des Begriffs einer Erscheinung her, d. i. der Betrachtung irgend welcher beliebigen empirischen Anschauung, rein als Vorstellung und nicht schon als empirische Erkenntnis eines Objektes genommen. In der blossen Erscheinung ist das Objekt noch unbestimmt. „Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heisst Erscheinung"; (— das bestimmte Objekt nennt Kant, wo er es von der blossen Erscheinung unterscheiden will, das Phänomen). Jede Erscheinung enthält Empfindungen, die ihre Materie ausmachen, welche der Materie

* Der letzte Satz ist aus einem Aufsatz Kants über Abhandlungen Kästners, veröffentlicht von W. Dilthey, Archiv für Geschichte der Philosophie. III. 1. I. 87.

des durch die empirische Anschauung bestimmbaren Objektes entspricht; und sie enthält eine gewisse Art und Weise, in der die Empfindungen geordnet sind, und die nicht selbst wieder empfunden, sondern an und mit den Empfindungen vorgestellt wird,—„Form der Anschauung.“ Gibt es nun eine reine Form der Anschauung, so muss es eine ursprüngliche, vom Subjekte selbst ausgehende Art und Weise geben, Empfindungen zu einer sinnlichen Vorstellung zu vereinigen. Diese Form müsste daher auch abgesondert von den Empfindungen und deren gegebenen Verhältnissen betrachtet werden können, sie müsste bleiben, wenn von den Empfindungen abstrahiert wird, sie müsste endlich die Form der Auffassung aller, irgend gegebener oder möglicher Verhältnisse der Sinneseindrücke sein, das allgemeine Gesetz ihrer Gruppierung. Und dass eine solche reine Anschauungsform angenommen werden muss, erhellt schon daraus, dass die Form einer sinnlichen Vorstellung nicht selbst empfunden wird, ursprünglich also nicht durch die Dinge ausser uns gegeben sein kann. Daher ist „zwar die Materie aller Erscheinungen a posteriori (durch Erfahrung) gegeben, die Form derselben aber muss zu ihnen insgesamt im Gemüte a priori bereit liegen.“ Diese „a priori bereitliegende“ Form ist nach Kants ausdrücklicher und wiederholter Erklärung nicht selbst eine fertige Vorstellung; sie ist der formale und subjektive Grund, durch Sinneseindrücke räumliche und zeitliche Vorstellungen zu erwerben.

Diese Reflexion auf Form und Gehalt einer sinnlichen Vorstellung ist logisch, nicht psychologisch; sie erfolgt durch Zergliederung des Begriffs einer empirischen Anschauung und geht nicht von der Betrachtung des Vermögens des Anschauens aus. Auch liegt schon in ihr die Anerkennung des empirischen Erkenntnisfaktors neben dem rein ideellen, und als gleichbedeutend mit diesem ausgesprochen, und darauf, als auf eine Grundlage des Realismus der Kritik, der Gegenseite ihres Phänomenalismus, haben wir noch öfter zurückzukommen.

In der ganzen Untersuchung, welche die transzendentale Ästhetik heisst, ist nirgends von der Entstehung der Vorstellungen von Raum und Zeit, nirgends von ihrer „psychologischen Deduktion“ die Rede; es handelt sich ausschliesslich um die Bedeutung von Raum und Zeit, um die „metaphysische“ und die „transzendentale“ Erörterung ihrer Begriffe. Sind Raum und Zeit, so lautet Kants Frage, wirkliche

Wesen, die den Dingen selbst zum Grunde liegen, wie es die Ansicht der mathematischen Naturforscher, wie es vor allem Newtons Ansicht war, oder sind sie verworren vorgestellte Verhältnisse, die den Dingen auch ausser unserer Anschauung zukommen, wie Leibniz lehrte, oder endlich, sind sie die Gesetze unseres Anschauens der Dinge, die daher wohl von der Erscheinung oder der Anschauung der Dinge gelten, nicht aber in derselben Weise von den Dingen selbst, — Kants eigene Hypothese, die durch den Nachweis, dass die Vorstellungen von Raum und Zeit reine Anschauungen a priori sind, und die Konsequenzen aus diesem Nachweis, aufhört, Hypothese zu sein.

Der Ausdruck: reine Anschauung, den Kant einführte, um die Vorstellungen von Raum und Zeit ebenso von empirischen Anschauungen, wie von „diskursiven", es sei reinen oder empirischen Begriffen zu unterscheiden, bedarf einer Erklärung. Eine Vorstellung, die ihrer Natur nach zu den sinnlichen Vorstellungen gehört, ist Anschauung, und sie ist reine oder formale Anschauung, wenn sie keine Empfindung enthält. Der Ausdruck: reine Anschauung soll die so bezeichneten Vorstellungen (des Raumes und der Zeit) nach zwei Seiten hin abgrenzen: er soll sie von Empfindungen unterscheiden, dem Gehalte der empirischen Anschauungen, und von Allgemeinbegriffen, die von einer Mehrheit von Dingen abgeleitet sind, oder sich doch, wenn es Begriffe des reinen Verstandes sind, auf eine Mehrheit von Objekten beziehen können. „Die Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann, ist Anschauung", definiert Kant. Reine Anschauung bedeutet sonach Nicht-Empfindung und Nicht-Allgemeinbegriff, nicht aber bedeutet sie die Vorstellung eines Bildes oder eines Gefässes. „Sie bedeutet, erläutert Kant selbst seinen Ausdruck, nicht etwas, was angeschaut wird, kein Sehen, sondern die Vorstellung des einzelnen, sofern es nicht bloss gedacht, sondern für das Denken gegeben ist." Worauf reine Anschauung sich bezieht, was sie vorstellt, ist das Formale der Anschauung, das zwar a priori ist im Verhältnis zu dem angeschauten Inhalte, aber nicht durch das Denken gesetzt wird, sondern diesem gegeben ist. Und dieser einzige Umstand, dass sich das Denken hier nach einem gegebenen Gesetze der Verbindung sinnlicher Elemente richtet, unterscheidet die reine Anschauung von den Begriffen des reinen Verstandes; im übrigen ist sie genau wie diese eine gedank-

liche Vorstellung. Reine Anschauung bezeichnet somit den nichtlogischen und auch nicht-empirischen Ursprung der Vorstellungen von Raum und Zeit. Doch ist die Bezeichnung nicht glücklich gewählt. Sie hat immer wieder dazu verleitet, an eine Einbildungsvorstellung, überhaupt an eine bildliche Vorstellung zu denken. Nur so ist der Einwand zu erklären: es gebe auch für die abstrakte Raumvorstellung eine Schwelle der Genauigkeit, und die Anschauung, auf die unser geometrisches Denken sich gründe, sei um nichts genauer als die Anschauung, die wir zum Beispiel von den sogenannten vollkommen elastischen Körpern haben. Der ausgezeichnete Mathematiker, von dem diese Äusserung herrührt, hat also wirklich die reine Anschauung Kants für ein Sehen gehalten, ihre Objekte für etwas, das, sei es mit den äusseren Sinnen, oder mit der Einbildungskraft, angeschaut werden kann. Auf den Einwand selbst und das Missverständnis, von dem er ausgeht, hat Kant längst erwidert: „es ist die Rede, schreibt er gegen Eberhard an C. L. Reinhold, von der Darstellung in einer uns möglichen Anschauung, der Grad derselben in der Einbildungskraft mag so gross oder so klein sein, wie er wolle". „Reine Anschauung" des Raumes ist die Vorstellung der Form unserer äusseren Anschauung, nicht die Vorstellung eines Gegenstandes; denn der Raum, zu verstehen der absolute oder geometrische Raum, ist „kein wirklicher Gegenstand, der äusserlich angeschaut werden kann". Begriffe konstruieren heisst, sie auf einen nach den Gesetzen unserer Anschauung möglichen Gegenstand beziehen, und nur durch diese Beziehung unterscheidet sich die mathematische Konstruktion der Begriffe von einer rein logischen Analysis derselben. — In den Prolegomena nennt übrigens Kant die reinen Anschauungen Elementarbegriffe der Sinnlichkeit, in einer Aufzeichnung werden die „Singularbegriffe" des Raumes und der Zeit als reine Anschauungen bezeichnet, nur um sie von „Gemeinbegriffen" zu unterscheiden, wozu als Erläuterung gehört: „wenn alle Empfindung beiseite gesetzt ist, so ist der Begriff des Raumes und der Zeit ein reiner Begriff der Anschauung."

Aus der Beschaffenheit der Vorstellungen des Raumes und der Zeit folgert Kant, dass diese Vorstellungen „reine Anschauungen" sind.

Zunächst für die Vorstellung des Raumes. Die zweite, hierin methodisch verbesserte Auflage trennt die Beweisgründe für die

Apriorität der Raumvorstellung und die Beschaffenheit seiner Vorstellung als reiner Anschauung von dem erklärenden Grunde dieser Beschaffenheit, in Kants Sprache die metaphysische Erörterung von der transzendentalen. Während ferner in der ersten Bearbeitung die Eigenschaften der geometrischen Grundsätze und die Möglichkeit ihrer Konstruktionen a priori noch neben den Eigenschaften der Raumvorstellung selbst betrachtet wurden, bringt die zweite diese Betrachtung, wie es auch allein richtig ist, erst als einen Teil der transzendentalen Erörterung.

Die Sätze nun, welche zeigen sollen, dass die Vorstellung des Raumes eine reine Anschauung ist, wiederholen im wesentlichen nur, was bereits die Abhandlung von 1768 von dem absoluten Raume gelehrt hatte. Gleich in dem ersten Argumente ist der Satz: damit gewisse Empfindungen auf etwas ausser mir bezogen und ebenso, damit sie als ausser- und nebeneinander vorgestellt werden können, muss die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen, identisch mit dem Satze: die Bestimmungen des Raumes sind nicht Folgen der Lagen der Teile der Materie gegeneinander, sondern diese Lagen Folgen der Bestimmungen des Raumes. Denn: etwas ist ausser mir bedeutet, es ist in einem anderen Orte des Raumes, als in dem, worin ich mich befinde; Empfindungen werden als ausser- und nebeneinander vorgestellt heisst, sie werden nicht als bloss verschieden, sondern als in verschiedenen Orten vorgestellt, also sind dies Vorstellungen, die den Raum bestimmen, folglich ihn voraussetzen. Ebenso wiederholt die daraus entwickelte Folgerung: „demnach kann die Vorstellung des Raumes nicht aus den Verhältnissen der äusseren Erscheinung durch Erfahrung erborgt sein, sondern diese äussere Erfahrung ist selbst nur durch die gedachte Vorstellung allererst möglich", den Satz der früheren Schrift: der absolute Raum ist kein Gegenstand einer äusseren Empfindung, sondern ein Grundbegriff, der alle äussere Empfindung zuerst möglich macht. Auch das zweite Argument, das die Notwendigkeit der Raumvorstellung beweist, findet sich schon in dem Aufsatz über den ersten Grund des Unterschiedes der Gegenden im Raume. Man kann, so heisst es jetzt, sich niemals eine Vorstellung davon machen, dass kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, dass keine Gegenstände darin angetroffen werden; der Raum wird also als die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen und nicht als

eine von ihnen abhängende Bestimmung angesehen. Damit vergleiche man den Satz: der absolute Raum ist von dem Dasein aller Materie unabhängig und hat selbst, als der erste Grund der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung, eine eigene Realität. Und wenn die frühere Untersuchung die Vorstellung des Raumes als Grundbegriff bezeichnete, wofür die Kritik „reine Anschauung" setzt, so erscheint selbst dieser Unterschied als ein fliessender; erklärte doch schon jene: der Raum, wie ihn der Geometer vorstelle, sei kein blosses Gedankending (kein blosser Begriff) und seine Realität, obschon durch Vernunftideen schwierig zu erfassen, dem inneren Sinne „anschauend genug".

Auf diese Übereinstimmung ist Gewicht zu legen. Sie stellt den Sinn der bekannten Raumargumente der transzendentalen Ästhetik fest. Man hat diese Argumente nicht immer richtig verstanden, weil man bereits in ihnen den Grund der Apriorität des Raumes sehen wollte. In Wahrheit enthalten sie nur, was unmittelbar aus der Analyse der Raumvorstellung folgt. Ohne schon zu entscheiden, ob der Raum selbst ein Ding sei, oder ein Verhältnis der Dinge selbst, oder endlich ein subjektives Gesetz unserer Anschauung der Dinge, erläutern sie zunächst lediglich seinen Begriff. Die Apriorität, die sie von dem Raume lehren, bedeutet nur, was die frühere Untersuchung gleichfalls lehrte; sie bedeutet, objektiv ausgedrückt, dass der absolute Raum die Voraussetzung bildet für die Möglichkeit aller relativen Räume in ihm. Und darum gehört der Raum zu den Grundlagen der Erfahrung, die Dinge in der Erfahrung mögen Erscheinungen sein, oder, so wie sie erscheinen, an sich selbst Dinge. Wir müssen uns den allgemeinen Raum, dies zeigt die Erörterung seines Begriffs, als unabhängig von den besonderen räumlichen Erfahrungen, diese dagegen als abhängig von ihm und durch ihn umfasst denken. Und jede Analyse der Raumvorstellung muss, wie ich glaube, zu genau demselben Ergebnisse führen, das überdies, wie gezeigt worden, durch die Betrachtung der Prinzipien der Mechanik bestätigt wird. Die Übereinstimmung der Argumente beweist die Übereinstimmung auch des Gegenstandes der vorkritischen und der kritischen Untersuchung des Raumes. Es ist auch in der transzendentalen Ästhetik von dem absoluten Raume die Rede und von den relativen Räumen nur so weit, als diese Bestimmungen des absoluten Raumes sein müssen; also

nicht von dem Dasein dieser Bestimmungen, sondern ausschliesslich von ihrem allgemeinen Gesetze. Damit ist jede Deutung der kritischen Raumlehre im Sinne eines materialen Idealismus von vornherein ausgeschlossen. Kant überträgt einfach, was von dem absoluten Raume notwendig gültig sein müsste, wenn er absolut existierte, auf die Vorstellung des allgemeinen Raumes, und dass diese Vorstellung tatsächlich existiert, d. h. in unserer Erkenntnis vorkommt, wird durch das blosse Dasein der Geometrie ausser Zweifel gesetzt.

Nur das dritte und vierte Argument der kritischen Raumlehre ergänzen die vorkritische Untersuchung. Zwar schon diese hatte den allgemeinen Raum als Einheit erfasst; jetzt zieht Kant die bestimmtere Folgerung, dass die Raumvorstellung um dieser Einheit und Einzigkeit willen kein Allgemeinbegriff sein kann. Ein Allgemeinbegriff setzt jederzeit eine Mehrheit von Objekten voraus, deren gemeinschaftliche Merkmale er zusammenfasst. Wenn wir aber von mehreren Räumen reden, so meinen wir damit nur Teile eines und desselben alleinigen Raumes; alles Mannigfaltige im Raume beruht nur auf Einschränkungen. Es gibt daher keinen Allgemeinbegriff, sondern nur einen Einzelbegriff, oder eine „reine Anschauung" des Raumes. Seine Vorstellung ist nicht „diskursiv", Teil für Teil durchlaufend und vergleichend, sie ist analog einer Anschauung, das Ganze geht in ihr den Teilen voran. Zu dem gleichen Ergebnisse führt auch die Betrachtung der Unendlichkeit des Raumes. „Der Raum wird als eine unendliche, gegebene Grösse vorgestellt." Dies soll nicht heissen, die Unendlichkeit des Raumes sei in irgend einer Wahrnehmung gegeben, sie werde von einer anschaulichen Vorstellung erfasst, ausdrücklich lehnt Kant diese Auffassung ab; es heisst: „der Raum wird notwendig als eine Grösse vorgestellt, in Vergleichung mit welcher jede irgend anzugebende räumliche Grösse nur einen Teil bildet". Es heisst, mit der Vorstellung des Raumes ist zugleich die Möglichkeit aller Räume gegeben und diese Möglichkeit geht ins Unendliche. Wir werden uns dessen gewiss, wenn wir eine Linie ins Unendliche fortgezogen denken, denn dies bedeutet, der Raum, in welchem wir die Linie beschreiben, ist grösser als jede Linie, die in ihm beschrieben werden mag. „Und so gründet der Geometer seine Aufgabe, einen Raum ins Unendliche zu vergrössern, auf die ursprüngliche Vorstellung eines einigen, unendlichen, subjektiv

gegebenen Raumes."* Alle wirklichen, wie denkbaren Teile des Raumes sind ins Unendliche zugleich. Die Unendlichkeit des Raumes ist folglich verschieden von der blossen Unbeschränktheit des Zählens, sie gleicht vielmehr dem unendlichen Systeme aller natürlichen, positiven und ganzen Zahlen, unter denen auch keine die grösste ist. Nun denken wir uns zwar jeden Allgemeinbegriff als eine Vorstellung, die in unendlich vielen Vorstellungen, als deren gemeinschaftliches Merkmal enthalten sein kann; kein solcher Begriff aber kann so gedacht werden, dass er eine unendliche Menge möglicher Vorstellungen in sich enthält. Abermals zeigt es sich also, dass die Vorstellung des Raumes kein Allgemeinbegriff, dass sie „reine Anschauung" ist. Soweit die metaphysische Erörterung des Raumbegriffes.

Wie aber ist reine Anschauung selber möglich? Anschauung erfordert doch zu ihrer Möglichkeit die Gegenwart eines Gegenstandes, der unsere Sinne erregt. Wie sollen wir also a priori, unabhängig von den Gegenständen, wissen können, auf welche Weise sich diese, im allgemeinen wenigstens, unserer Anschauung darstellen müssen, wie im voraus die wesentliche anschauliche Form auch solcher Objekte vorstellen, die noch nicht zu unserer Wahrnehmung gelangt sind? Die Antwort: wir übertragen dabei unsere erfahrungsgemäss bereits erworbene Raumvorstellung auch auf noch nicht wahrgenommene äussere Dinge, ist schon durch die metaphysische Erörterung ausgeschlossen. Diese hatte gezeigt, dass die Raumvorstellung überhaupt, die Vorstellung des allgemeinen Raumes, nicht aus äusserer Erfahrung abstammen kann. Auch bliebe noch immer die Frage zurück nach dem Rechte jener Übertragung und warum wir a priori von ihrer Gültigkeit überzeugt sind.

An die metaphysische Erörterung hat sich die transzendentale anzuschliessen. Sie soll zeigen, dass der Begriff des Raumes ein Prinzip gültiger synthetischer Erkenntnisse a priori ist. Und um dies zu zeigen, bezieht sich Kant (in der zweiten Bearbeitung und offenbar nach der Vorlage der Prolegomena) auf die Geometrie. Die Geometrie legt den ihr eigentümlichen Sätzen, Axiomen wie Lehrsätzen, die Anschauung des Raumes zum Grunde; ihre Sätze sind mithin synthetisch. Nun ist, wie die metaphysische Erörterung feststellte, die Anschauung des Raumes eine Anschauung a priori; die Sätze der

* Kant zu Kästners Abhandlungen, a. a. O.

Geometrie sind daher nicht nur synthetisch, sie sind zugleich a priori. Damit ist aber erst die Möglichkeit der reinen Geometrie erklärt. So weit könnte die Geometrie noch immer von nur subjektiver Gültigkeit sein, die Beschäftigung mit ihr ein „Hirngespinst", wie Kant dies auch ausdrückte. Ihre objektive Gültigkeit, die Möglichkeit also der angewandten Geometrie lässt sich nicht aus ihr selbst ableiten, sie muss für sie deduziert werden. Und dazu ist erfordert, dass erst die objektive Gültigkeit der reinen Anschauung des Raumes bewiesen wird. Das Prinzip dieses Beweises ist in der Erwägung enthalten: „es ist nur auf eine einzige Art möglich, dass meine Anschauung vor der Wirklichkeit des Gegenstandes vorhergehe, und als Erkenntnis a priori stattfinde, wenn sie nämlich nichts anderes enthält, als die Form der Sinnlichkeit, die in meinem Subjekte vor allen wirklichen Eindrücken vorhergeht, dadurch ich von Gegenständen affiziert werde. Denn, dass Gegenstände der Sinne dieser Form der Sinnlichkeit gemäss allein angeschaut werden können, kann ich a priori wissen". Sie würden sonst gar nicht Gegenstände für mich sein. — Unabhängig von den empirischen, durch Dinge gegebenen Anschauungen kann einzig und allein die subjektive Form, oder das Gesetz unseres Anschauens vorgestellt werden; dieser Form allein können wir uns bewusst werden, auch wenn wir völlig von den ihr gemäss angeschauten Dingen absehen, von ihr allein kann eine „reine Anschauung" stattfinden. Tatsächlich findet vom Raume, wie die Analyse seines Begriffes beweist, eine solche Anschauung statt; also ist der Raum die Form unseres äusseren Anschauens und damit zugleich die formale Bedingung aller äusseren Erfahrungen. „Mit dieser formalen Bedingung der sinnlichen Vorstellungen stimmen alle Erscheinungen (alle von uns sinnlich vorgestellten Dinge) notwendig überein, weil sie nur durch sie erscheinen, d. h. empirisch angeschaut und gegeben werden können."

Der Beweisgrund der transzendentalen Erörterung gilt allgemein. Er gilt nicht nur in gleicher Weise wie vom Raume auch von der Zeit; er bliebe selbst gültig, wenn andere Sinnenwesen als der Mensch die äusseren Dinge in einer von unserer Raumanschauung abweichenden Form vorstellen würden. So wenig hat er an sich mit Anthropologie oder Psychologie zu schaffen. „Man kann a priori wissen, wie und unter welcher Form die Gegenstände der Sinne werden ange-

schaut werden, nämlich so, wie es die subjektive Form der Sinnlichkeit, das ist der Empfänglichkeit des Subjektes für die Anschauung jener Objekte mit sich bringt.“ Die Vorstellung der bloss formalen und zugleich subjektiven Bedingung der Sinnlichkeit ist selbst eine reine oder formale Anschauung. Nun beweist die Kritik an den Vorstellungen von Raum (und Zeit), dass sie solche reine Anschauungen sind, also drücken diese Vorstellungen die eigentümliche Beschaffenheit unserer Anschauungen aus, d. i. eben die formale und subjektive Bedingung unserer Sinnlichkeit, unter welcher wir überhaupt gegebene Gegenstände anschauen.* Man achte wohl auf die Richtung dieses Beweises. Nicht, weil der Raum seinem Ursprunge nach subjektiv, — weil er seiner Bedeutung nach Form des Anschauens ist, gilt er notwendig von den Objekten selbst, so weit sie zu unserer Anschauung kommen, und deshalb können wir durch ihn etwas a priori von den Dingen erkennen, nämlich die allgemeine und notwendige Form ihrer Erscheinung, und ist die Geometrie, obschon eine Erkenntnis a priori, gleichwohl eine objektiv gültige Wissenschaft. Von subjektivem Ursprunge sind, nach der herrschenden Meinung, auch die Qualitäten unserer Empfindungen; aber wir erkennen durch sie nichts a priori auf allgemein gültige und notwendige Weise. Was für mich süss ist, braucht nicht für jedermann, noch selbst für mich jederzeit süss zu sein. In der Vorstellungsart des Raumes dagegen erkennen wir Dinge auf allgemeingültige und notwendige Weise. Es ist möglich und sogar in hohem Grade wahrscheinlich, dass alle Sinnenwesen in dieser Vorstellungsart mit dem Menschen übereinstimmen; es ist gewiss, dass in bezug auf sie alle Menschen übereinstimmen; selbst Halluzinationen und Visionen des Wahnes ändern nichts an der Form des räumlichen Anschauens als solcher. Die Formen a priori des Anschauens dürfen daher nicht (mit Helmholtz) den eingebornen Formen unseres Empfindens gleichgestellt werden; der Raum ist keine „spezifische Energie“ im Sinn von Johannes Müller. Blosse Empfindungen haben „keine Idealität“, sie gehören für sich genommen, obschon ihnen etwas Wirkliches korrespondiert, noch nicht zur Vorstellung der Objekte. „Nur Raum und Zeit haben eine Förmlichkeit, von der sich a priori die Eigenschaften synthetisch angeben lassen, nicht so die Farben.**

* Rosenkr. I. S. 497 ff. ** Lose Blätter II. Heft 297.

Ist Kants Lehre richtig, der allgemeine Raum also Objekt einer Anschauung a priori, so sind die gegebenen Eigenschaften des Raumes unserer Vorstellung notwendige Eigenschaften der räumlich vorgestellten Dinge, und kein Ding kann in der äusseren Erfahrung vorkommen, das nicht völlig diesen Eigenschaften entspricht. Die objektive Realität der Geometrie wird erst durch diese Lehre gewiss gemacht. Der Raum der Euklidischen Geometrie ist ihr zufolge der Raum unserer Anschauung, das einzige, gegebene Gesetz unseres äusseren Anschauens, kein beliebig angenommener Begriff, und darum sind nur die Axiome und Lehrsätze dieser Geometrie von anschaulicher Notwendigkeit, nicht bloss für unser Subjekt, sondern für alle räumlich vorgestellten Objekte. „Die Natur, ist den Sätzen der Geometrie auf das exakteste unterworfen." Die empirische Anschauung ist nur durch die reine möglich, was also die Geometrie von dieser lehrt, z. B. die unendliche Teilbarkeit der Linien und Winkel, gilt „ohne Widerrede auch von jener, und die Ausflüchte, als wenn Gegenstände der Sinne nicht den Regeln der Konstruktion im Raume gemäss sein dürften, müssen wegfallen". Und wiederum: „die Synthesis der Räume (und Zeiten), als der wesentlichen Form aller Anschauung ist das, was zugleich die Apprehension einer Erscheinung, mithin jede äussere Erfahrung, folglich auch alle Erkenntnis der Gegenstände derselben möglich macht, und was die Mathematik im reinen Gebrauch von jenen beweist, dies gilt auch notwendig von dieser. Alle Einwürfe dagegen sind nur Chikanen einer falsch belehrten Vernunft, die irrigerweise die Gegenstände der Sinne von der formalen Bedingung der Sinnlichkeit loszumachen gedenkt". Die bildende Synthesis, so erläutert dies Kant an einem Beispiel, wodurch wir in der Einbildungskraft ein Dreieck konstruieren, ist mit derjenigen gänzlich einerlei, welche wir in der Apprehension, in der Auffassung einer Erscheinung ausüben, um uns davon einen Erfahrungsbegriff zu machen, und das ist es allein, was mit jenem Begriffe des Dreiecks die Vorstellung von der Möglichkeit eines solchen Dinges verknüpft. Wäre dagegen die Raumanschauung nicht schon ursprünglich durch die Natur des Subjektes gegeben, und nur in dieser Form die Vorstellung wirklicher äusserer Objekte möglich, so würde „die Anwendung der Geometrie in der Physik unsicher sein und man

könnte immer zweifeln ob die von der Erfahrung entlehnte Anschauung mit der Wirklichkeit genau übereinstimme", ein Dreieck in der Natur z. B. nicht eine, wenn auch so wenig von 2 R abweichende Winkelsumme habe. „Ich frage jedermann, woher er die mathematischen und notwendigen synthetischen Sätze von Dingen im Raume hernehmen will, wenn nicht der Raum schon in uns a priori die Bedingung der Möglichkeit der empirischen Vorstellung der Objekte wäre." So Kant in einer Aufzeichnung, die auf das deutlichste die objektive Richtung seines Beweises zeigt. Und was er in den Prolegomenen gegen die Bedenken hinsichtlich der objektiven Gültigkeit der Geometrie bemerkt, erscheint uns wieder wie unmittelbar für die Gegenwart geschrieben. „Es wird, heisst es dort, allemal ein bemerkenswertes Phänomen in der Geschichte der Philosophie bleiben, dass es eine Zeit gab, da selbst Mathematiker, die zugleich Philosophen waren, zwar nicht an der Richtigkeit ihrer geometrischen Sätze, aber an der objektiven Gültigkeit und Anwendung derselben auf die Natur zu zweifeln begannen. — Sie erkannten nicht, dass dieser Raum in Gedanken den physischen, d. i. die Ausdehnung der Materie selbst möglich macht." Die Sätze der Geometrie, heisst dies, gelten vom wirklichen Raume, obschon sie von dem gedachten abgeleitet sind, denn der gedachte Raum ist die Form des wirklichen Raumes, das Gesetz aller möglichen, räumlichen Verhältnisse. Es gibt nicht zwei Räume, einen in Gedanken, den geometrischen, und einen ausser dem Gedanken, den physischen; es gibt nur die Eine Form äusserer Vorstellung und Erscheinung, welche Form die Geometrie begrifflich bestimmt. Und so „zieht die Geometrie, erklärt Kant weiter, ihre Sätze aus keinem erdichteten Begriffe, sondern aus der subjektiven Grundlage aller äusseren Erscheinungen, nämlich der Sinnlichkeit selbst". Diese tatsächliche Grundlage der Geometrie, die formale Sinnlichkeit, oder das Vermögen anzuschauen seiner Form nach, ist, wie ich wiederholen will, zugleich die notwendige Grundlage für alles, was den Sinnen gegeben werden kann, für alle äusseren Erscheinungen; denn die Möglichkeit der Erscheinungen ist von seiten des Subjektes Sinnlichkeit. Und darum „sind die Gesetze der Sinnlichkeit" zugleich Gesetze der Natur, sofern sie in die Sinne fällt.

So der Beweis der Realität der Euklidischen Geometrie nach den

Grundsätzen der Raumlehre Kants. Das Verhältnis dieser Lehre zu den seither entwickelten Nicht-Euklidischen „Geometrien", das hier nur, mitberührt wurde, ist erst in dem zweiten, systematischen Teile dieser Schrift genauer zu erörtern. Diese Geometrien bestätigten den Satz Kants, dass die geometrischen Axiome nicht denknotwendig, nämlich keine logischen, sondern synthetische Sätze sind; sie vermochten aber nicht gegen Kant zu beweisen, dass sie nicht anschaulich notwendig seien. Kant wollte der Geometrie nicht um ihrer selbst willen beistehen, sie ist nach seiner Meinung durch ihre eigene Evidenz oder anschauliche Notwendigkeit hinlänglich gesichert; er wollte sie vor den Übergriffen einer rationalistischen Metaphysik schützen; und es scheint heute notwendig geworden zu sein, sie gegen einen nicht minder dogmatischen reinen Empirismus in Schutz zu nehmen.

Der Nachdruck jenes Beweises selbst, sein entscheidender Punkt, liegt in dem Zusammenhange der reinen Anschauung des Raumes mit der empirischen Anschauung der räumlichen Dinge. Die Geometrie kann eine Wissenschaft a priori sein, sie bliebe dennoch ohne gegenständliche Bedeutung, „die Beschäftigung mit einem blossen Hirngespinste", drückten nicht ihre Axiome die Bedingungen der sinnlichen Anschauung aus, mithin der Erscheinungen der Dinge, des Stoffes der äusseren Erfahrung. Nicht die Apriorität der Raumvorstellung also, — der Grund ihrer Apriorität, die Vorstellung der Form des äusseren Anschauens zu sein, und eben daher des Gesetzes aller Vorstellungen äusserer Dinge, sei es in der Wahrnehmung oder in der Einbildungskraft, macht es begreiflich, wie die geometrischen Erkenntnisse a priori sich gleichwohl notwendig auf Gegenstände beziehen müssen. Die reine Anschauung, obgleich sie unabhängig von äusseren Objekten zu erkennen und durch die Geometrie, die Mathematik der Ausdehnung, a priori zu bestimmen ist, kann doch ihre Gegenstände nur durch empirische Anschauung bekommen, deren blosse Form sie ist. Die empirische Anschauung ist nur in der Form der reinen möglich, die reine aber hat nur als Form der empirischen, und durch diese bestimmt, gegenständliche Bedeutung: so hängen bei dem Raumbegriffe und der auf ihn gegründeten Wissenschaft der Geometrie Apriorität und objektive Gültigkeit zusammen. Zur Bestätigung dieser Auffassung sei nochmals an die schon angeführte

Stelle in der transzendentalen Deduktion erinnert: „durch Bestimmung der reinen Anschauung können wir Erkenntnisse a priori von Gegenständen (in der Mathematik) bekommen, aber nur ihrer Form nach, ob es Dinge geben könne, die in dieser Form angeschaut werden müssen, bleibt doch dabei noch unausgemacht. Folglich sind alle mathematischen Begriffe für sich nicht Erkenntnisse, ausser sofern man voraussetzt, dass es Dinge gibt, die sich nur der Form jener reinen sinnlichen Anschauung gemäss uns darstellen lassen. Dinge im Raume und in der Zeit werden aber nur gegeben, sofern sie Wahrnehmungen (mit Empfindung begleitete Vorstellungen) sind, mithin durch empirische Vorstellung. Folglich verschaffen die reinen Verstandesbegriffe, selbst wenn sie, wie in der Mathematik, auf Anschauungen a priori angewandt werden, nur sofern Erkenntnis, als diese, mithin auch die Verstandesbegriffe vermittelst ihrer, auf empirische Anschauungen angewandt werden können.“

Wir mussten vorgreifen. Die transzendentale Ästhetik bringt erst einen Beweisgrund für die objektive Gültigkeit des reinen Raumbegriffes und der Raumwissenschaft a priori, nicht den Beweis selbst; sie enthält nur eine transzendentale Erörterung, noch nicht die transzendentale Deduktion. Zu jeder Anschauung, auch der reinen des Raumes, ist ausser ihrem formalen Grunde noch ein Begriff erfordert. Damit aus einer Form des Vorstellens eine Vorstellung der Form werde, muss ausser dem Anschauen ein Einheitsbegriff des Denkens wirksam sein. Aus dem Bewusstsein der Einheit des Denkens im Anschauen geht erst eine einheitliche Anschauung hervor. Um eine Linie vorstellen zu können, müssen wir sie nicht bloss in Gedanken ziehen, wir müssen auch ihre sukzessiven Teile zur Einheit einer Vorstellung verknüpfen und so gleichsam zum Stehen bringen. Erst die übergreifende und zusammensetzende Einheit des Bewusstseins macht aus einer blossen Form des Anschauens eine „formale Anschauung“. So weist die Lehre von den Anschauungsformen auf die Lehre von den Denkfunktionen voraus; die transzendentale Ästhetik wird erst in der Logik vollendet, denn ohne logische Funktion ist keine Anschauung des Raumes möglich, weder eine empirische, noch die reine.

Unsere Erörterungen, so fasst Kant ihr Ergebnis zusammen, lehren demnach die empirische Realität des Raumes in Ansehung alles

dessen, was uns äusserlich als Gegenstand vorkommen kann, aber zugleich seine transzendentale Idealität, d. i., „dass er nichts sei, sobald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglassen, und ihn als etwas annehmen, was den Dingen an sich selbst zum Grunde liegt."

Transzendental heisst bei Kant, wie wir wissen, der Gebrauch einer Erkenntnis a priori von Dingen überhaupt und zugleich die Kritik dieses Gebrauches. Die Elementarbegriffe der Sinnlichkeit: Raum und Zeit sind nicht nur von keinem transzendentalen Gebrauche, sie haben nicht einmal „transzendentale Bedeutung". In dem letzteren Punkte unterscheiden sie sich von den reinen Verstandesbegriffen, oder den Kategorien, die zwar auch nicht transzendental zu gebrauchen sind, sich aber doch auf Dinge überhaupt beziehen und sofern von transzendentaler Bedeutung sind. So erklärt sich der Ausdruck, dass der Raum, wenn wir ihn auf Dinge an sich beziehen, nichts sei; da er doch sonst etwas Wirkliches ist, nämlich die wirkliche Form unserer äusseren Anschauung.

Die Idealität des Raumes begründet und erklärt zugleich seine empirische Realität. Nur wenn der Raum Form des Anschauens ist, und nichts ausserdem, ist seine Anwendung auf alle äussere Erfahrung und ihre Möglichkeit völlig gewiss; nur unter dieser Voraussetzung müssen die Dinge in der äusseren Wahrnehmung notwendig mit dem Raume, wie wir ihn vorstellen, übereinstimmen. Diese Übereinstimmung ist dagegen niemals zu beweisen, wenn wir annehmen, es sei ausser unserer Anschauungsform Raum noch ein von dieser Form unabhängiger Raum der Dinge an sich selbst gegeben; ja unter dieser Annahme bleibt es sogar in jedem einzelnen Falle zweifelhaft, ob einer äusseren Wahrnehmung wirklich ein äusseres, vom Subjekte verschiedenes Ding entspricht. Die Existenz an sich des absoluten Raumes, die Hypothese Newtons, macht die Realität unserer empirischen Anschauungen ungewiss; denn dass dem sinnlichen Bewusstsein unmittelbar nur seine Vorstellungen gegeben sind, ist nicht zu bezweifeln. Also, weil transzendental ideal, ist der Raum notwendig empirisch real, und umgekehrt: er kann nur notwendig empirisch real sein, wenn er zugleich transzendental ideal ist. Der Beweis seiner Idealitat aber ist in der Erwägung gegeben: der Raum kann nicht eine Beschaffenheit der Dinge selbst und seine Vorstellung

zugleich reine Anschauung sein; denn Beschaffenheiten der Dinge selbst könnten, wenn überhaupt, nur durch empirische Anschauung erkannt werden. Auch wäre es widersinnig zu denken, eine Vorstellungsart des Subjektes könne auch noch ausser in seiner Vorstellung verwirklicht sein. — Der transzendentale Gebrauch der Raumvorstellung von Dingen überhaupt ist imaginär; reell nur ihr Gebrauch in der empirischen Anschauung der Dinge.

Die transzendentale Ästhetik handelt, was wohl zu beachten ist, von dem absoluten Raume Newtons und ihre Lehre, also insbesondere die Idealität des Raumes, gilt von den relativen Räumen nur soweit, als deren Eigenschaften durch diejenigen des absoluten Raumes bestimmt sind. Unbestimmt aber bleiben durch diese Eigenschaften die tatsächlichen Ausdehnungsgrössen und Entfernungen, sowie die besonderen Gestalten der Dinge; unbestimmt bleibt durch sie mit einem Worte alles, was Gegenstand der empirischen Anschauung, im Unterschiede von der reinen, ist. Zu jeder gegebenen räumlichen Bestimmung muss daher, so lehrt Kant ausdrücklich, „im Objekte, das an sich unbekannt ist, auch ein Grund sein“.* „Dinge als Erscheinungen bestimmen den Raum, d. i. unter allen möglichen Prädikaten desselben (Grösse und Verhältnis) machen sie es, dass diese oder jene zur Wirklichkeit gehören“, — heisst es in einer schon angeführten Stelle in der „Anmerkung zur ersten Antinomie“. Nur der absolute Raum ist eine blosse Idee und kein Begriff von einem wirklichen Objekte; diese Idee aber ist notwendig, denn sie soll zur Regel dienen, alle Bewegung im Raume als relativ zu betrachten. „Alle Bewegung und Ruhe muss auf den absoluten Raum reduziert werden, wenn ihre Erscheinung in einen bestimmten Erfahrungsbegriff, der alle Erscheinungen vereinigt, verwandelt werden soll.“** Es bezeichnet den Fortschritt Kants über Newton hinaus, dessen absoluter Raum (und ebenso die absolute Zeit) das eigentliche Thema der transzendentalen Ästhetik bildet, dass Kant zwar mit Newton an der Notwendigkeit festhält, den Raum und die Zeit im absoluten Sinne vorauszusetzen, um die Erfahrung von relativen Räumen und

* Metaph. Anfangsgr. der Naturwissenschaft. Dynamik, 4. Lehrsatz, Anmerk. 2. Was hier von der Teilbarkeit gezeigt wird, gilt von jeder besonderen räumlichen Bestimmung eines Objektes.

** Ebenda: Allg. Anmerk. zur Phänomenologie.

Zeiten begreiflich zu machen, zugleich aber gegen Newton die absolute Realität des Raumes und der Zeit verneint. Er erkannte, dass beide nicht an sich wirkliche Dinge oder Wesenheiten sind, sondern die gegebenen Formen unseres Vorstellens der Dinge; denn sie enthalten für sich genommen nichts Wirkliches, keine Objekte, was allein schon ein Beweis ihres subjektiven Ursprungs ist. Damit ist das Wahre, ja Unvermeidliche in der Lehre Newtons bestätigt, die falsche Verdinglichung blosser Vorstellungsformen dagegen als überflüssig aus ihr beseitigt. Der Raum in Gedanken, auf welchen wir alle räumlichen Erfahrungen im letzten Grunde beziehen müssen, und der doch in keiner Erfahrung als Gegenstand vorkommen kann: dieser Raum ist nichts als die subjektive Form aller unserer äusseren Anschauung und eben deshalb nicht selbst wieder ein Objekt äusserer Wahrnehmung.

Es ist nicht bloss missverständlich, es verstösst gegen den Sinn der Lehre Kants, den Raum selbst als „Vernunftform" zu bezeichnen, weil sein Begriff ein Vernunftbegriff, eine „Idee", heissen kann. Der Name Idee, von der Vorstellung des absoluten Raumes gebraucht, sollte nur ausdrücken, dass diese Vorstellung gleich den eigentlichen Ideen oder reinen Vernunftbegriffen bloss „regulative" Bedeutung hat, die Bedeutung einer Regel der vollständigen Vorstellung der Objekte der Erfahrung, und dass ihr wie den Ideen der theoretischen Vernunft, kein Objekt in der Erfahrung entspricht. So hat Kant selbst es erläutert. „Er (der absolute Raum) kann kein Gegenstand der Erfahrung sein, denn der Raum ohne Materie ist kein Objekt der Wahrnehmung, und dennoch ist er ein notwendiger Vernunftbegriff, mithin nichts weiteres als eine blosse Idee." Im Wesen der Vernunftbegriffe liegt es, dass für sie keine Objekte gegeben sein können: hierin also gleicht der Begriff des absoluten Raumes einem Begriffe der reinen Vernunft; im Wesen der Verstandesbegriffe ist es begründet, dass die Objekte der Erfahrung diesen Begriffen entsprechen müssen; nun entspricht der Vorstellung des absoluten Raumes zwar kein Gegenstand in der Erfahrung, wohl aber eine wirklich gegebene Form unseres Vorstellens, mit welcher die Gegenstände der äusseren Erfahrung notwendig übereinstimmen müssen: und hierin unterscheidet sich diese Vorstellung wieder von den eigentlichen Ideen der reinen Vernunft. Auf die Bezeichnung des absoluten Raumes als

einer Idee ist daher nicht allzu viel Gewicht zu legen. In Wahrheit ist seine Vorstellung ebenso verschieden von einem Begriffe der reinen Vernunft, wie des reinen Verstandes, und darum eben soll sie „reine Anschauung" heissen. „Vernunftformen" müssten Formen der „Spontaneität" des Denkens sein; der Raum dagegen ist, wie die Zeit, eine sinnliche Vorstellungsart der Dinge, die daher zur „Rezeptivität" des Subjektes gehört, zu seiner Empfänglichkeit, durch Affektion der Sinne zu Vorstellungen bestimmt zu werden. Der sinnlichen, ihrem Stoffe wie ihrer Form nach passiven Erkenntnis, müssen ihre Objekte, die Erscheinungen der Dinge, gegeben werden; die Vernunft schafft sich ihre Objekte selber, welche freilich dafür auch blosse Gedankendinge bleiben. Raum und Zeit statt als Anschauungsformen mit Kuno Fischer als „Vernunftformen" auffassen, heisst den Grund der empirischen Realität ihrer Vorstellungen, der reinen Anschauungen, aufheben und damit die einzige Bedingung, unter welcher eine Erkenntnis a priori von Dingen möglich ist, verneinen; es heisst gegen den Sinn Kants den kritischen Idealismus in einen dogmatischen verwandeln.

Auch Schopenhauer verstand im Widerspruche zu Kants so nachdrücklichen und unzweideutigen Erklärungen unter der Idealität des Raumes die Idealität der uns räumlich erscheinenden Dinge. Es sei, erklärt er, Kants Verdienst gewesen, das Zusammenbestehen der empirischen Realität mit der transzendentalen Idealität dieser Dinge gezeigt zu haben. Und nur darum weiss Schopenhauer nicht genug Worte der Bewunderung für die transzendentale Ästhetik, den „Diamanten in der Krone Kants", zu finden, weil er ihre Lehre in dem Sinne seines, an Berkeley und Fichte orientierten Idealismus umdeuten zu dürfen glaubte. Während der Raum nach Kant in aller äusseren Erfahrung Wahrheit und Wirklichkeit besitzt und seine Idealität der Grund der Anwendbarkeit der Geometrie, einer demonstrierten Wissenschaft a priori, auf die Erfahrung ist, betrachtet ihn Schopenhauer, um eben dieser Idealität willen, als eine Form des Truges, die uns Dinge vortäusche, wo in Wahrheit keine Dinge sind. Dem pessimistischen Philosophen war der Gedanke der Wirklichkeit der Dinge unerträglich; die Welt ihrer Erscheinung: die Welt als Vorstellung durfte nur eine Scheinwelt sein, die Maja, von der die Inder reden, auf dass eine Möglichkeit bliebe, aus ihr, wie aus einem

schweren Traume, zu erwachen. Und so hatte, wie aller dogmatische Idealismus, auch der Idealismus Schopenhauers eine schwärmerische Absicht, — ganz im Gegensatze zu Kants kritischem Idealismus, der aller Schwärmerei vielmehr ein Ende machen will und dem Erkennen den gesunden, unserem Verstande heimischen Boden, das „Bathos", d. h. die Tiefe und Fülle der Erfahrung zu seinem Felde anweist.

Schon bisher musste ich mich wiederholt auch auf die Untersuchung des Zeitbegriffes und deren Ergebnisse beziehen. Die Beweisgründe für die Apriorität und die anschauliche Natur dieser Vorstellung und ebenso auch die daraus abgeleiteten Folgerungen auf die transzendentale Idealität und empirische Realität der Zeit gehen den entsprechenden Argumenten und Konsequenzen in bezug auf die Raumvorstellung durchwegs parallel, und es mag unausgemacht bleiben, ob sie vom Raume auf die Zeit, oder umgekehrt von dieser auf jenen übertragen worden sind. Dass die Idealität der Zeit früher festgestellt war als die des Raumes, ist für diese Frage so wenig entscheidend, wie selbst die Voranstellung der Zeitargumente vor jenen des Raumes in der Dissertation.

Wie das Ausser- und Nebeneinandersein nur als Bestimmungen des Raumes vorgestellt werden können, die Vorstellung des Raumes also voraussetzen, so setzen auch die Vorstellungen des Nacheinander- und des Zugleichseins die der Zeit voraus; Zugleichsein heisst in derselben Zeit, nacheinandersein in verschiedenen Zeiten sein. Auch die Zeit ist eine notwendige Vorstellung; wir können die Zeit nicht wegdenken, es ist unmöglich vorzustellen, dass sie nicht sei, obschon wir sehr wohl denken können, dass nichts in ihr geschieht. Die Zeit, so können wir dies auch ausdrücken, bleibt, auch wenn nichts in ihr sich verändert, und schon darum kann sie nicht aus der Erfahrung der Veränderungen „erborgt" sein. Es kann ferner nur eine Zeit geben, verschiedene Zeiten sind nur ihre sukzessiven Abschnitte oder Teile, und die Reihenfolge dieser Teile ist schlechthin unveränderlich, gleichwie die Ordnung der Orte im absoluten Raume unveränderlich ist. Eine Wiederholung eines Momentes in der Zeit selbst ist ebenso unmöglich, wie die Verdoppelung eines Ortes im Raume. Alles, was ist und geschieht, die Gesamtheit aller Dinge und Vorgänge in der Erfahrung ist in der Einheit und Einzigkeit der Zeit verbunden. „Dieselbe Dauer und dasselbe Verharren, erläutert dies Newton,

findet für die Existenz aller Dinge statt, mögen die Bewegungen geschwind, langsam oder Null sein.“ Die Zeit ist stetig, ins Unendliche teilbar, ins Unendliche ausgedehnt. Alle Teile der Zeit sind wieder Zeiten, wie alle Teile des Raumes Räume sind. Das stetige Verfliessen der Zeit ist gleichförmig, ist einförmig, sollte es auch in der Natur keine gleichförmige Bewegung geben, ja aus empirischen Gründen keine geben können. Nur Vorgänge in der Zeit können anfangen und aufhören, nicht die Zeit selbst; ob wir in Gedanken mit ihr fortschreiten, oder in ihr zurückgehen, nie treten wir aus ihrer Vorstellung heraus. Jede noch so ausgedehnte Zeitgrösse ist nur als Einschränkung der einigen, unendlichen, subjektiv gegebenen Zeit vorstellbar. Aus der Einzigkeit und Unendlichkeit der Zeit folgerte Kant, analog wie beim Raume, dass ihre Vorstellung kein allgemeiner Begriff sein kann, sondern eine Einzelvorstellung, also Anschauung ist, und weil sie a priori ist, „reine Anschauung“ sein muss. Doch ist dieser Ausdruck, von der Zeit gebraucht, noch weniger in seinem engeren oder eigentlichen Sinne zu nehmen, für etwas, was angeschaut werden kann, als dies schon beim Raume der Fall ist. Um nämlich die Zeit anschaulich zu machen, müssen wir sie und ihre Verhältnisse erst in das räumliche Bild einer in sich fliessenden Linie verwandeln und das Zugleichsein der Dinge und Vorgänge in ihr als die Ordinaten auf diese Abszisse auftragen. Was der Ausdruck reine Anschauung von der Zeit wie vom Raume wörtlich bedeuten soll, ist der nicht logische Ursprung ihrer Vorstellungen und Eigenschaften. Die Axiome der Zeit, so der Satz: verschiedene Zeiten können nicht zugleich sein, womit man den Satz vergleichen mag: verschiedene Räume müssen zugleich sein, lassen sich nicht aus Begriffen ableiten, noch in Begriffe zerlegen; sie werden intuitiv und mit völliger Gewissheit erkannt; sie sind, wie die Axiome des Raumes, keine Denknotwendigkeiten, sie haben Anschauungsnotwendigkeit.

Aus dieser „metaphysischen“ Erörterung ihres Begriffes folgt, dass die Zeit nicht etwas sein kann, was für sich bestünde, denn sie müsste in diesem Falle etwas sein, was wirklich wäre auch ohne einen wirklichen Gegenstand, noch eine Bedingung, die den Dingen selbst anhinge, denn in diesem zweiten Falle könnten ihre wesentlichen Bestimmungen nicht a priori erkannt werden. Es bleibt also nur übrig, dass sie die subjektive und formale Bedingung ist, unter der allein

Anschauungen in uns stattfinden können. Eine solche Bedingung allein kann auch unabhängig von den angeschauten Gegenständen erkannt werden. Nehmen wir die subjektive Form unserer Anschauung weg, so ist die Zeit nichts, sie subsistiert nicht den Dingen selbst, noch haftet sie ihnen als Zustand oder Eigenschaft an. Die Zeit ist „transzendental ideal", und eben daher zugleich „empirisch real". Während sie ungültig ist von den Dingen überhaupt, gilt sie notwendig von allen Dingen, soferne sie zu unserer Anschauung gelangen; es kann nichts in der Erfahrung möglich sein, was der Zeit widerspräche oder ihr Wesen änderte. So kann es in der Erfahrung keine leere Zeit geben, denn die Zeit ist an sich eine blosse Form des Vorstellens und kann daher nicht selbst wahrgenommen werden.

Idealität der Zeit bedeutet nicht Unwirklichkeit; es bedeutet Wirklichkeit in der Vorstellung oder Erscheinung der Dinge, einen Gegensatz also zu der absoluten Realität, welche Newton von der „wahren, mathematischen oder absoluten" Zeit behauptet hatte.

Auf eine Einwendung (Lamberts), die sich gegen die Idealität der Zeit, und nicht auch gegen die gleiche Idealität des Raumes richtete, hat Kant selbst erwidert. Veränderungen, so lautet sie, sind wirklich, wie allein schon der Wechsel unserer eigenen Vorstellungen beweise; nun sind Veränderungen nur in der Zeit möglich, folglich ist die Zeit etwas Wirkliches. Kant gibt das Argument zu, er erläutert nur dessen wahren Sinn. Die Zeit ist allerdings etwas Wirkliches, nämlich die wirkliche, nicht eine beliebig erdachte oder eingebildete Form unserer inneren Anschauung; sie ist ein realer Modus des sinnlichen Bewusstseins, kein „modus imaginandi". Sie hat also Realität in Ansehung der inneren und der mit dieser verknüpften äusseren Erfahrung. Ich nehme wirklich mich selbst in der Zeit wahr, wie ich die Dinge ausser mir im Raume wahrnehme; und hierin ist kein Schein. Nur die absolute Realität kann der Zeit, eben weil sie eine Form des Anschauens ist, nicht zugestanden werden. „Veränderungen sind wirklich, bedeutet nur, wir stellen uns wirklich die Bestimmungen der Dinge nach unserem Gesetze der Sinnlichkeit in der Folge der Zeit vor; Veränderungen sind nur in der Zeit möglich, heisst, ihre Vorstellung setzt die sinnliche Form der Zeit voraus." Könnten wir uns selbst und was unser Bewusstsein modifiziert, in einer anderen Form, etwa in „intellektueller" Anschauung erfassen,

so würden eben dieselben Bestimmungen der Dinge, die uns als Veränderungen erscheinen, eine Erkenntnis geben, in der die Vorstellung der Zeit nicht vorkommt. Doch ist diese Annahme, wie der Begriff einer intellektuellen Anschauung selber, eine blosse Fiktion, denkbar zwar, weil die Zeit keine Denkform ist, aber auch, wie wir sogleich sehen werden, grundlos, und wie ein Durchgang durch das Imaginäre nur dazu geeignet, die empirische Realität der Zeit hervortreten zu lassen. Das nämliche Argument (Lamberts) und die gleiche Auflösung desselben, gilt, wie man leicht bemerkt, auch von der Idealität des Raumes. Darauf bezieht sich die Äusserung Kants an Herz (in dem mehrerwähnten Briefe von 1772): „dass Veränderungen etwas Wirkliches sind, leugne ich so wenig, als dass Körper etwas Wirkliches sind; ob ich gleich darunter nur verstehe, dass etwas Wirkliches der Erscheinung korrespondiere".

Es folgt aus Kants Lehre, auch wenn es Kant nicht ausdrücklich selbst erklärt hätte, dass zu jeder besonderen empirischen Bestimmung des Raumes und der Zeit im Objekte, das erscheint, ein Grund sein muss. Aber noch mehr, auch für Raum und Zeit selbst und „warum unsere Sinnlichkeit diese vielmehr als andere oberste Bedingungen habe", ist ein Grund in den Dingen selbst vorauszusetzen. Dieser Grund und damit das „Realwesen von Raum und Zeit" bleibt für uns unerforschlich; „obzwar die Sache selbst übrigens gegeben, aber nur nicht einzusehen ist". „Das räume ich gänzlich ein, schreibt Kant mit Beziehung auf eine Einwendung Eberhards, dass Raum und Zeit zugleich subjektive und objektive Gründe haben, ich behaupte nur, dass in diesen Gründen, oder diesem Substrate, Raum und Zeit nicht die Bestimmungen desselben an sich, sondern bloss des Subjektes sind." Es ist Trendelenburgs Frage, die hier Kant im voraus beantwortet und richtiggestellt hat. Wie weit also von Kants wahrer Meinung weicht die Auffassung seiner Lehre als „Illusionismus" ab? Raum und Zeit zeigen uns die Dinge nicht in verzerrter, subjektiv gefärbter Gestalt; noch sind sie Einrichtungen des menschlichen Geistes, die auch anders sein könnten, wer weiss wie, als sie tatsächlich sind.

Mit dem von Kant entdeckten und in der transzendentalen Ästhetik begründeten Begriff der Erscheinung sollte die rechte Mitte getroffen werden zwischen einem Idealismus, der die Aussenwelt zu

einem blossen Spiele von Vorstellungen im Subjekte macht, und dem unkritischen Realismus, der die Vorstellungen äusserer Dinge für die äusseren Dinge selbst hält. Jener subjektivistische Idealismus entpuppt sich übrigens, wie wir beiläufig bemerken wollen, selbst als „naiver" Realismus; er bleibt wie dieser bei den Vorstellungen stehen und Berkeley wusste sehr wohl, warum er sagen konnte: er rede als Philosoph, denke aber mit dem Volke. Erscheinungen sind zwar, von der Seite des Subjektes aus betrachtet, Vorstellungen, sie entstehen mit der Vorstellung und sie verschwinden mit ihr, und sofern ist es richtig, „dass im Raume nichts ist, als was in ihm vorgestellt wird," denn der Raum selbst ist nichts anderes, als Vorstellung; die Materie aber zu diesen Vorstellungen wird dem Subjekte durch die Dinge gegeben, das Subjekt verhält sich zu ihr empfangend, nicht schöpferisch; und darum eben beweist schon die Wirklichkeit der äusseren Wahrnehmung als solcher, d. h. ihr blosses Stattfinden im Subjekte, die Wirklichkeit des äusseren Gegenstandes der Wahrnehmung, die Wirklichkeit anderer Dinge als die unseres Subjektes. Sobald nämlich gezeigt ist, dass a priori nichts als die allgemeine Form der Wahrnehmung erkannt wird, diese allein also aus dem Subjekte abzuleiten ist, ist auch schon erwiesen, dass alles, was diese Form empirisch bestimmt, durch etwas gegeben, durch etwas verursacht wird, das ebenso wirklich ist, wie das wahrnehmende Subjekt selber. Der Idealismus der Erscheinungen, welcher formal ist, d. i. nur von den allgemeinen Formen des Vorstellens gilt, hebt also in der Tat den materialen Idealismus, den Idealismus der Dinge auf. „Die bloss formale Idealität der Gegenstände äusserer Sinne, schreibt Kant in einer Aufzeichnung, ist in der transzendentalen Ästhetik bewiesen; die materiale Idealität derselben, dass nämlich ihnen korrespondierend kein äusserer Gegenstand existiert, wird dadurch widerlegt." Übereinstimmend damit heisst es in den „Fortschritten der Metaphysik seit Leibniz und Wolff": „der Satz, alle Vorstellungen der Sinne geben uns die Gegenstände nur als Erscheinungen zu erkennen, ist ganz und gar nicht einerlei mit dem Urteil, sie enthalten nur den Schein von Gegenständen, wie es der Idealist behaupten würde". Und in den Prolegomenen erklärt Kant, seine Lehre könne nicht idealistisch heissen, bloss deshalb, weil er finde, „dass alle Eigenschaften, die die Anschauung eines Körpers ausmachen, bloss zu seiner Erscheinung

gehören, denn die Existenz des Dinges, das erscheint, wird dadurch nicht wie beim wirklichen Idealismus aufgehoben, sondern nur gezeigt, dass wir es, wie es an sich selbst sei, durch Sinne gar nicht erkennen können". „In der Erscheinung, so lautet eine schon angeführte Erklärung ihres Begriffs, werden jederzeit die Objekte, ja selbst die Beschaffenheiten, die wir ihnen beilegen, als etwas wirklich Gegebenes angesehen, nur dass, sofern diese Beschaffenheit nur von der Anschauungsart des Subjektes in der Relation des gegebenen Gegenstandes zu ihm abhängt, dieser Gegenstand als Erscheinung von ihm selber als Objekt an sich unterschieden wird." Ich dächte, die im Drucke hervorgehobenen Worte reden deutlich genug. „Die Prädikate der Erscheinung, so führt Kant näher aus, können dem Objekte selbst beigelegt werden im Verhältnis auf unseren Sinn, z. B. der Rose die rote Farbe oder der Geruch. Was gar nicht am Objekte an sich selbst, jederzeit aber im Verhältnisse desselben zum Subjekte anzutreffen und von der Vorstellung des ersteren unzertrennlich ist — (und dazu gehören vor allem die Prädikate des Raumes und der Zeit) ist Erscheinung." Darum heisst (in einem Briefe an Tieftrunk, Dez. 1797) die Vorstellung eines Objektes, wie es uns erscheint, nicht, wie es an sich ist, die indirekte Vorstellung des Objektes. Nicht bloss der Begriff der Erscheinung, diese selbst ist korrelativ zu dem erscheinenden Gegenstande, dem Dinge selbst.

Kant ist der erste, der den Phänomenalismus auch auf die Innenwelt übertrug. Auch die innere Erfahrung ist schon durch ihre Form, die Zeit, sinnlich bedingte Erfahrung, auch sie gibt uns ihre Objekte: die Zustände und die Tätigkeiten unseres empirischen Selbst nur in der Erscheinung zu erkennen. „Die Seele nach dem, was sie an sich selbst ist, aus dem inneren Sinne erkennen wollen, ist vergeblich." Dies heisst aber nicht, wie Garve und Feder Kant verstanden haben, Berkeley überbieten und auch die eigene Existenz zu blossem Scheine herabsetzen; es heisst, Berkeley überwinden, dessen im Grunde einziges Argument für die Nichtwirklichkeit der Aussenwelt die vermeintliche Unmittelbarkeit der inneren Erfahrung im Gegensatze zur äusseren, durch unsere Vorstellungen vermittelten gebildet hatte. Dagegen zeigte Kant, dass die innere Erfahrung an Unmittelbarkeit nichts vor der äusseren voraus hat, ja, dass sie selbst erst durch die äussere möglich ist. Wir werden uns unseres eigenen, empirisch bestimmten Da-

seins in der Zeit nur im Verhältnis zu etwas ausser uns bewusst, das, so erläutert Kant, nicht bloss in unserer Vorstellung, sondern als ein Ding an sich existiert; mithin durch äussere Erfahrung. Dass ausser uns Dinge existieren, die den äusseren Sinnen als räumliche Dinge, als Körper im Raume, erscheinen, ist ebenso gewiss und in dem gleichen Grade Erfahrung, als dass wir selbst in der Zeit existieren. Jenes ist ebensowenig ein Schluss auf eine Ursache, als es ein Schluss ist, dass ich bin. „Das Bewusstsein meines Daseins in der Zeit ist mit dem Bewusstsein eines Verhältnisses zu etwas ausser mir identisch verbunden", in einer und derselben, doppelseitigen Erfahrung enthalten; „also existieren eben sowohl äussere Dinge, als ich selbst existiere, und zwar beides auf das unmittelbare Zeugnis meines Selbstbewusstseins".

Dass in der transzendentalen Ästhetik von wirklichen Dingen die Rede ist, von „Dingen an sich selbst", die den Erscheinungen entsprechen, konnte niemals ernstlich bestritten werden, so „bündig und einleuchtend" lautet in den Prolegomena Kants „Protestation wider alle Zumutung eines Idealismus". Noch nachdrücklicher und nicht ohne Affekt ist die Verwerfung des Idealismus in der Vorrede zur Kritik. „Es bleibt, schreibt hier Kant, immer ein Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge ausser uns, von denen wir doch allen Stoff zu Erkenntnissen, selbst für den inneren Sinn her haben, bloss auf Glauben annehmen zu müssen, und wenn es jemand einfällt, es zu bezweifeln, ihm keinen genugtuenden Beweis entgegenstellen zu können." „Der Idealismus, wiederholt eine Aufzeichnung bei Reicke, schränkt das Erfahrungsfeld sehr ein und gibt dem Glauben Anspruch sogar auf unsere empirischen Erkenntnisse."*

* Schopenhauer zeigt sich über Kants Protest gegen den Idealismus höchlich verwundert. Er hilft sich mit der Behauptung, Kant habe aus Besorgnis um die Originalität seines Werkes, das man mit demjenigen Berkleys zusammen stellte, und mehr noch, aus Menschenfurcht, nach dem Tode des grossen Königs, dessen Schutz er fortan entbehren musste, die Kritik in der zweiten Auflage verdorben, nämlich im Sinne des Realismus verändert. Den Beweis dafür sieht Schopenhauer namentlich in der verkürzten und zugleich realistisch gewordenen Fassung der „Paralogismen" in der neuen Bearbeitung und der Einschaltung einer „Widerlegung des Idealismus" in die zweite Auflage. Es entging ihm, dass das wesentliche Argument für diese Widerlegung: die gleiche Unmittelbarkeit und Realität der äusseren, wie der inneren Erfahrung bereits in den Paralogismen der ersten Auflage enthalten war. Auf die 1783 erschienenen Prolegomena kommt Schopenhauer nicht zurück; die zweite Auf-

Nun behauptet man aber, Kant habe die Unterscheidung der Erscheinungen von den Dingen selbst, wovon er in der transzendentalen Ästhetik ausgehe, in der Analytik selbst wieder zurückgenommen, oder sich doch mindestens das Recht zu ihr abgeschnitten. Wie können Dinge an sich Ursachen sein, wenn ursächliche Beziehungen (so versteht man Kant) nur zwischen Erscheinungen stattfinden sollen? Von dieser Einwendung ist nur das eine merkwürdig, dass sie wirklich und lange Zeit hindurch Eindruck machen konnte. Nietzsche meint sogar, damit sei „der faule Fleck des Kantischen Kritizismus allmählich auch den gröberen Augen sichtbar geworden". Zur Widerlegung dieses so gewichtig erscheinenden Einwurfes ist es nicht nötig, auf Kants Kausalitätslehre vorgreifend, zu zeigen, dass sich nach Kant der Begriff der Kausalität, wie alle Begriffe des reinen Verstandes, auf Dinge überhaupt bezieht und nur der Grundsatz der Kausalität, die Anwendung des Begriffs in der Erfahrung, unter einer Bedingung der Erscheinung steht, hier der Folge der Veränderungen in der Zeit, ja, dass auch nach Kant Erscheinungen als solche nicht kausal sind. Für den gegenwärtigen Zusammenhang genügt schon die Bemerkung, dass die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich in der transzendentalen Ästhetik nicht durch einen Schluss auf eine Ursache vermittelt wird. Sie ist vielmehr das unmittelbare Ergebnis der Analyse der Vorstellungen des Raumes und der Zeit, und Ausdruck für die gewiss unbestreitbare Tatsache, dass es empirische Anschauungen gibt, Anschauungen, die nicht schon mit dem Dasein des Subjektes und seiner sinnlichen Vorstellungsart gegeben sind. Auch von einer „Affektion" des Subjektes durch Dinge ausser ihm kann füglich geredet werden, und ohne Widerspruch mit der Einschränkung der Erkenntnis der kausalen Beziehungen auf Erfahrung; denn dies bedeutet nur, dass sich das Subjekt der Materie seiner Anschauungen gegenüber rezeptiv verhält. Wir kennen die Natur des Einflusses der Dinge auf unsere Sinne nicht, wissen aber, dass der Erscheinung dieses Einflusses, der Bewegung, etwas wirkliches in den

lage der Kritik wurde 1787 ausgegeben, die Arbeit an ihr, die 1785 einsetzte, musste aber bei dem Tode Friedrich II. (1786) im wesentlichen schon ihren Abschluss gefunden haben. Übrigens bleibt Schopenhauer jede Erklärung davon schuldig, was bei der Behauptung der Unwirklichkeit der Aussenwelt eigentlich so Grosses zu fürchten war. — Die Widerlegung der Beweise vom Dasein Gottes hat Kant unverändert in die zweite Auflage seines Werkes hinüber genommen.

Dingen selbst, zu denen auch unsere Sinneswerkzeuge gehören, entsprechen muss, und wissen es aus dem Grunde, weil das Eintreten einer Veränderung nicht in der blossen Form der Zeit enthalten, oder durch sie mitgesetzt ist. Dass die empirischen Bestimmungen der Gesetze oder Formen unseres Anschauens gegeben werden, die ursprüngliche „Passivität" des Subjektes also in der Vorstellung dieser Bestimmungen, — und, dass wirklich ausser uns Dinge existieren, ist ein und derselbe Tatbestand von zwei Seiten aus betrachtet.

Der kritische oder formale Idealismus schliesst die Realität der Dinge, die in den Formen des Raumes und der Zeit erscheinen, in sich ein und begründet sie. Und darum ist die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit, wie Kant im Rechte war zu sagen: fürwahr „das Gegenteil des eigentlichen Idealismus".

Die Untersuchungen der transzendentalen Ästhetik sind indes im Zusammenhange mit der allgemeinen Aufgabe der Kritik zu betrachten. Die Aufgabe der Kritik aber ist nicht die Realität der Dinge, sondern die Realität der Erkenntnis, die Möglichkeit eines Wissens a priori von den Dingen, und als das einzige Mittel, diese Aufgabe aufzulösen, ist der „transzendentale Idealismus" gedacht. So, und nicht als eine Lehre von selbständiger Bedeutung, will Kant selbst ihn verstanden wissen. Man sehe darüber seine schon angeführte Erklärung in den Prolegomena, wonach dieser sein Idealismus lediglich dazu bestimmt ist, „die Möglichkeit unserer Erkenntnis a priori von Gegenständen der Erfahrung zu begreifen, welches ein Problem ist, das bisher noch nicht aufgelöst, ja nicht einmal aufgeworfen worden". Nur wenn die Sinnesobjekte Erscheinungen der Dinge sind, ist es möglich, etwas a priori von den Dingen zu erkennen, nämlich eben ihr Verhältnis zu den Gesetzen ihres Erscheinens, den Formen unseres Anschauens. Und dieses a priori einzusehende Verhältnis bildet die Voraussetzung auch für die begriffliche Erkenntnis a priori der Objekte, die zu unserer Anschauung kommen, der Objekte der Erfahrung. Ohne Anschauung keine synthetischen Urteile, ohne Anschauung a priori keine Urteile, die synthetisch und zugleich a priori sind; es ist daher Kants Satz, „dass bloss von der Idealität des Raumes und der Zeit die Möglichkeit der synthetischen Urteile a priori abhängt". Und so ist, wie Kant erklärt, sein „sogenannter" Idealismus von ganz eigentümlicher Art, nicht nur deshalb,

weil er den gewöhnlichen oder „eigentlichen“ Idealismus umstürzt (also den Realismus begründet), wichtiger noch ist, dass durch ihn alle Erkenntnis a priori zuerst objektive Realität bekommt. Selbst die Geometrie, und überhaupt die Mathematik, empfängt erst von ihm den Beweis und die Gewissheit ihrer objektiven Gültigkeit, welche ohne die zuvor erwiesene Idealität des Raumes und der Zeit „selbst von dem eifrigsten Realisten nicht behauptet werden könnte“. Dass in der Erfahrung, und nur in der Erfahrung Wahrheit ist, in aller Erkenntnis aus blossem reinen Verstande oder reiner Vernunft dagegen nichts als lauter Schein, folgt einzig und allein daraus, dass die allgemeinen und notwendigen Gesetze der Erscheinungen der Dinge a priori von uns erkannt werden.

Auf dieser Begründung der reinen Erkenntnis vermittelst der reinen Anschauung, und nicht auf dem Nachweis der Wirklichkeit der Dinge ausser uns liegt der Nachdruck der transzendentalen Ästhetik.*

Erscheinungen sind das Material für alle unsere gegenständlichen Erkenntnisse, nur in der empirischen Anschauung oder der Erscheinung werden uns Gegenstände gegeben; sie selbst aber sind, für sich genommen, noch nicht Erkenntnisse. Erst wenn sie auf ein Objekt bezogen werden, erst dadurch, dass wir uns ihrer bedienen, um durch sie ein Objekt zu bestimmen, lassen sich Erkenntnisse daraus gewinnen. Die Erkenntnis aber, die durch Wahrnehmungen, d. i. Erscheinungen, deren wir uns bewusst sind, ein Objekt bestimmt, ist Erfahrung. Zu der Lehre von den Bedingungen a priori der Erscheinung der Dinge, zu der transzendentalen Ästhetik, muss noch die Lehre von den Bedingungen a priori der Erfahrung hinzukommen, soll das Problem der reinen Erkenntnis vollständig aufgelöst werden. Wenn es Begriffe gibt, die sich ebenso zur Erfahrung der Dinge verhalten, wie Raum und Zeit zu ihrer Erscheinung, und wenn sich überdies die notwendige Verbindung dieser Begriffe mit den Formen

* Man errät daher leicht, was Kant zu der Missdeutung seines Werkes als eines Systemes des „höheren“ Idealismus denken musste. „Beileibe nicht, schreibt er, der höhere. Hohe Türme und metaphysisch-grosse Männer, um welche beide gemeiniglich viel Wind ist, sind nicht für mich. Mein Platz ist das furchtbare Bathos der Erfahrung, und das Wort transzendental, dessen so vielfältig von mir angezeigte Bedeutung vom Rezensenten (und wie damals von diesem, schalten wir ein, so von einer grossen Zahl von Auslegern Kants noch heute) nicht einmal gefasst worden, bedeutet nicht etwas, das über alle Erfahrung hinausgeht, sondern, was von ihr (a priori) zwar hervorgeht, aber der doch zu nichts mehrerem bestimmt ist, als lediglich Erfahrungserkenntnis möglich zu machen.“

des Anschauens zeigen lässt, so ist auch schon gezeigt, dass die Dinge in der Erfahrung sich notwendig nach diesen Begriffen richten, oder mit ihnen übereinstimmen müssen. Die Dinge haben dann in der Erfahrung ein ebenso notwendiges Verhältnis zu unserem Verstande, wie sie in der Erscheinung eine notwendige Beziehung zu unserer Sinnlichkeit haben, und alle Gegenstände der Erfahrung müssen ebenso in einer für uns begreiflichen Form gegeben sein, wie sie unseren Sinnen nur in einer für diese anschaulich notwendigen Form erscheinen können.

Mit dem Nachweis und der Begründung dieser Voraussetzungen für die vollständige Auflösung des Problemes der Kritik beschäftigt sich die transzendentale Analytik, zu der uns einige Reflexionen Kants den Zugang vermitteln sollen.

„Erfahrung ist eine verstandene Wahrnehmung. Wir verstehen sie aber, wenn wir sie uns unter Titel des Verstandes (Kategorien) vorstellen. Erfahrungen sind also nur dadurch möglich, dass vorausgesetzt wird, alle Erscheinungen gehören unter Verstandestitel; d. i. in aller blossen Anschauung ist Grösse, in aller Erscheinung Substanz und Akzidenz; in dem Wechsel derselben (der Akzidentien) Ursache und Wirkung, in dem Ganzen derselben Wechselwirkung. Also gelten diese Sätze von allen Gegenständen der Erfahrung. Eben dieselben Sätze gelten auch vom Gemüte in Ansehung der Erzeugung seiner eigenen Vorstellungen und sind Momente dieser Genesis. Unter die Titel aber der Apperzeption müssen alle Erscheinungen gebracht werden, so dass sie sowohl der Anschauung nach konstruiert" — als (so hätte die Fortsetzung der hier abbrechenden Stelle gelautet) dem Dasein nach exponiert werden müssen. In dieser Aufzeichnung bei Reicke ist der erste Entwurf der objektiven und der subjektiven Deduktion der Kategorien erhalten. Vorher heisst es: „jede Wahrnehmung muss unter einen Titel des Verstandes gebracht werden, weil sonst nichts dabei gedacht würde. Vermittelst dieser Begriffe (der Verstandestitel oder Kategorien) bedienen wir uns der Erscheinungen, oder vielmehr diese Begriffe zeigen die Art an, wie wir uns der Erscheinungen als der Materie zum Denken bedienen". Kant erläutert dies an Beispielen. Wir sagen: der Stein wiegt, mithin er ist Substanz, der Acker ist zubereitet, das Glas zerbrochen: dies sind Wirkungen, die sich auf Ursachen beziehen, die Mauer ist fest, das

Gold dicht, hier sind Verknüpfungen im Zusammengesetzten. „Ohne dergleichen Begriffe würden die Erscheinungen insgesamt getrennt sein und nicht zu einander gehören.“ Anschauungen hätten ohne sie kein erkanntes Objekt, die Objekte keine einheitliche Verbindung zu einer Erfahrung.

„Wir kennen einen jeden Gegenstand nur durch Prädikate, die wir von ihm aussagen oder denken. Vorher ist das, was von Vorstellungen in uns angetroffen wird, nur zu Materialien (der Erkenntnisse), nicht zur Erkenntnis zu zählen“, — so eine Reflexion bei Erdmann. Daraus folgt, dass „ein Gegenstand nur ein Etwas überhaupt ist, was wir durch gewisse Prädikate, die seinen Begriff ausmachen, uns denken“. „Kategorien“, so heissen in der Kritik diese „Prädikate“. Es folgt ebenso daraus, dass der Gegenstand als solcher nicht eigentlich angeschaut, sondern gedacht wird. A priori kann von den Gegenständen der Erfahrung nur der Begriff eines Dinges überhaupt gedacht werden; dieser Begriff aber muss a priori gedacht werden, weil erst durch ihn etwas als Gegenstand erkannt werden kann. Was ich wissen muss, um vorstellen zu können, etwas sei ein Gegenstand, kann nicht der Vorstellung eines Gegenstandes entlehnt sein, denn diese Vorstellung ist selbst erst durch jenes Wissen möglich.

Durch Prädikate erkennen heisst urteilen. Als Erkenntnis eines Gegenstandes durch Wahrnehmungen setzt Erfahrung ein Urteil voraus, das Urteil aber Begriffe. Müssten also alle Begriffe wieder aus Erfahrung abgeleitet werden, und gäbe es keine ursprünglich im Denken erzeugte Begriffe, so könnte es nie zu einem ersten Urteile, mithin zu keinem Anfang der Erfahrung kommen. Früher also, ursprünglicher als die empirischen Urteile, welche aus Erfahrungen abgeleitet sind, ist das Urteil, dass etwas empirisch ist. Mit dem Satze der Prolegomena: „es geht noch ein ganz anderes Urteil voraus, ehe aus Wahrnehmungen Erfahrung werden kann“, überwindet Kant den reinen Empirismus. Dieser Satz, mit seinen Voraussetzungen und Konsequenzen, ist das Thema der transzendentalen Analytik.

3. Die logischen Grundlagen der Erfahrung. Metaphysische Deduktion der Kategorien.

Erkenntnisse überhaupt beruhen ebensowohl auf Begriffen, als auf Anschauungen; reine Erkenntnisse mithin ausser auf Anschauungen

a priori, auf Begriffen, die unabhängig von der Erfahrung gedacht werden. Bei der Untersuchung dieser Begriffe befolgt Kant das nämliche Verfahren, wie in der Lehre von den Anschauungsformen: er führt zunächst den Beweis ihres tatsächlichen Stattfindens und begründet sodann ihre Rechtmässigkeit, ihre Gültigkeit von den Objekten der Erfahrung, in seiner Sprache: er gibt von ihnen eine metaphysische und eine transzendentale Deduktion. Beide zusammen bilden einen Teil der transzendentalen Logik, deren Aufgabe im allgemeinen zunächst kurz erläutert werden soll.

Die formale Logik, welche zugleich reine und allgemeine Logik ist, hat die Gesetzlichkeit des Gedachten als solchen zu ihrem Gegenstande. Ihre Aufgabe ist die Form der Begriffe und die Verhältnisse zu bestimmen, welche allen Begriffen gemeinsam sind und von ihrem Inhalte nicht berührt werden. Von jeder weiteren, als der rein gedanklichen Bedeutung dieser Formen und Verhältnisse sieht sie dabei ab. Sie zeigt, wie das ideell richtige, in sich übereinstimmende Denken beschaffen sein muss, entscheidet aber nichts über seine reelle Bedeutung oder Anwendbarkeit. Haben die logischen Beziehungen, das Verhältnis z. B. von Grund und Folge, auch von den Objekten selbst Gültigkeit? Beziehen sich die logischen Funktionsbegriffe der Identität, des Subjektseins, des Grundes notwendig auch auf die Gegenstände ausser unserem reinen Denken oder bleiben sie eingeschlossen in den Umkreis der bloss gedanklichen Verbindung der Begriffe? Eben diese Frage bildet die Aufgabe der „transzendentalen", den möglichen Gebrauch der reinen Begriffe von den Dingen prüfenden Logik. Die transzendentale Logik abstrahiert wie die „reine" von allen empirischen Bedingungen unseres Denkens, von allem, was zur Psychologie des Denkens gehört, und sie abstrahiert wie die allgemeine von dem besonderen Inhalte des Gedachten. Wie es aber einen empirischen Inhalt der Begriffe gibt, der sich von den Gegenständen der Erfahrung herleitet, so könnte es auch einen nichtempirischen geben, der a priori im Bewusstsein gegeben ist. Da jedoch a priori von Gegenständen nichts als die allgemeine Form ihrer Anschauung zu erkennen ist, so kann der nichtempirische Inhalt der Begriffe nur das Schema von Raum und Zeit sein. Auf diesen „reinen" Inhalt der Begriffe reflektiert nun die transzendentale Logik. Sie bezieht die Begriffe der allgemeinen Logik auf die Formen der An-

schauung und bezieht sie damit auf Gegenstände der Erfahrung, da ja empirische Gegenstände nur in diesen Formen erscheinen. Reine Denkbegriffe verwandeln sich dadurch in Erkenntnisbegriffe; denn die Beziehung auf den Gegenstand unterscheidet das Erkennen von dem blossen Denken. Zugleich ist es klar, dass die Aufgabe: wie synthetische Erkenntnis a priori möglich sei, erst durch den Beweis dieser Beziehung der Begriffe a priori auf die Anschauungsformen, aufgelöst werden kann. Die „Ästhetik" bereitete ihre Auflösung nur vor, erst die transzendentale Logik, in ihrer Analytik, vollendet sie. So weist die Ästhetik notwendig auf die Analytik hin, ohne welche sie weder vollständig begründet wäre, noch auch völlig begriffen werden kann.

Die notwendige Verbindung der reinen Begriffe mit den Formen des Anschauens scheint ohne Schwierigkeit bewiesen werden zu können. Sind nicht in dem gemeinsamen Träger des Bewusstseins Denken und Anschauen ursprünglich vereinigt? In der Tat erfolgt auch, wie noch zu zeigen ist, die subjektive Deduktion der Begriffe des reinen Verstandes aus der notwendigen Einheit des Bewusstseins, die Anschauung und Denken in gleicher Weise begründet und ermöglicht. Dennoch aber besteht hier eine objektive Schwierigkeit und selbst eine Gefahr, welche den umständlichen Beweisgang Kants rechtfertigt, ja notwendig macht. Denken und Anschauen haben sich in der Entwickelung des Bewusstseins gesondert. Gerade die Logik ist das Beispiel eines Denkens, unabhängig von Bedingungen der Anschauung. Zwar ihre Ausdrücke verraten noch den Ursprung von einem sinnlichen Denken her, von einem Vorstellen, bei dem sich die begriffliche Funktion noch direkt in der Anschauung betätigte. Ihre Bezeichnungen sind sinnlich. Aber die Bedeutung ihrer Symbole ist abstrakt. So deutet der Ausdruck: Grund noch auf eine räumliche Bestimmung hin, der Ausdruck: Folge auf ein zeitliches Verhältnis; aber die begriffliche Einheit von Grund und Folge wird in der Logik unabhängig von der Zeit gedacht. Das Identitätsprinzip der Logik ist analytisch, nicht synthetisch. Kant zeigte, dass der logische Satz des Widerspruchs frei von jeder zeitlichen Beziehung gedacht werden müsse. Die freie Verfügbarkeit über das blosse Denken scheint ein weiteres Gebiet auch des Erkennens zu eröffnen. Was frei von den Bedingungen der Sinnlichkeit gedacht werden kann,

scheint zu dem übersinnlichen Grund der Erscheinungen hin zu reichen. Problematisch erstrecken sich die Denkformen über das Bereich der Anschauungsgesetze und der ihnen gemäss erscheinenden Dinge hinaus. Was hindert uns nun von diesem problematischen Gebrauch gelegentlich eine assertorische Nutzanwendung zu machen? Noch in der Dissertationsschrift hatte Kant aus der Unabhängigkeit der Verstandesbegriffe von den Elementarvorstellungen der Sinnlichkeit gefolgert, dass jene „intelligible" Dinge vorstellen, Dinge, wie sie, rein von unserer Auffassung, an sich sind. Die Kritik des Erkennens musste sich daher gegen diesen unbestimmten Gebrauch der Begriffe richten und zu dem Ende jene weitläufige Untersuchung ihres bestimmten Gebrauches anstellen, deren methodischen Gang wir nun zu betrachten haben.

Die eben erörterte Frage nach der notwendigen Verbindung von Begriffen a priori mit den allgemeinen Formen der Anschauung und namentlich ihr genauester Zusammenhang mit der Logik setzten eine Entdeckung voraus, welche zur Methode der Kantischen Kritik gehört und bereits in ihrer Geschichte berührt worden ist. Aus der Beschaffenheit der Elementarbegriffe der Erfahrung, so weit sie nicht sinnlich sind, erkannte Kant ihr völliges Zusammentreffen mit den Begriffen der logischen Funktionen zu Urteilen und daher ihren Ursprung aus der Urteilsform; gleich wie er aus der Beschaffenheit der Vorstellungen des Raumes und der Zeit ihren Ursprung aus der Form der sinnlichen Anschauung erkannt hatte. Damit war das Prinzip der Ableitung der ursprünglichen Denkbegriffe gefunden. Das Urteil gab, seiner Form nach betrachtet, den „Leitfaden zur Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe" her. Zwischen Erkenntnisbegriffen und den Begriffen einer rein logischen Verknüpfung besteht keinerlei Unterschied des Wesens, sondern nur ein Unterschied der Anwendung. Ihr Gebrauch in rein logischen Sätzen ist analytisch, in Urteilen der Erfahrung synthetisch, in jenen ohne Beziehung auf die allgemeine Form der Anschauung, in diesen mit Beziehung auf diese Form. Wir verbinden durch die nämliche Funktion des Denkens Begriffe, durch welche wir Anschauungen in ein gegenständliches Urteil vereinigen. „Dieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urteile Einheit gibt, gibt auch der blossen Synthesis ver-

schiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff (Kategorie) heisst.“ „Kategorien sind Denkformen für den Begriff von einem Gegenstande der Anschauung überhaupt, welcher Art diese auch sein mag.“ „So viel logische Momente, so viel transzendentale Kategorien.“ Die logische Funktion wird zur Kategorie, wenn sie statt auf Begriffe, auf Gegenstände der Anschauung angewendet wird. Kategorien entstehen, indem Gegenstände der Anschauung durch eine oder die andere logische Funktion bestimmt gedacht werden. Kategorien sind logische Funktionen in ihrer bestimmten Anwendung, der Anwendung auf Anschauungen; sie sind von diesen Funktionen nicht subjektiv und dem Ursprunge nach, sondern allein erkenntnistheoretisch verschieden. Der Nachweis der völligen Übereinstimmung von Erkenntnisbegriffen und logischen Funktionen, bis auf die Art ihres Gebrauches, ist die metaphysische Deduktion der Kategorien. Wenn in einem logischen Satze Subjekt und Prädikat verbunden gedacht werden, so ist der Gebrauch dieses Verbindungsbegriffes unbestimmt; ich kann, abgesehen vom Quantitätsunterschiede, das Prädikat an die Stelle des Subjektes setzen. Wenn dagegen in einem gegenständlichen Urteile dieselbe Funktion von Subjekt und Prädikat gebraucht wird, so muss der Gebrauch ein bestimmter sein. Das Subjekt ist im Gegenstand der Anschauung bestimmt; ich kann nicht die Härte zum Subjekte des Steines, ich muss den Stein zum Träger der Härte machen. Subjekt und Prädikat im logischen Satze sind, wenn wir von Quantitätsverhältnissen absehen, dasselbe. Sie sind identisch verbunden. Der Gebrauch ihrer Verbindungsform ist analytisch. Ein Ding und seine Eigenschaft sind nicht dasselbe, obgleich die Form ihrer Beziehung mit derjenigen zwischen Subjekt und Prädikat übereinstimmt. Die Substanz ist der Grund der Akzidenzien. Der Gebrauch der logischen Funktion von Prädikat und Subjekt in objektiven Urteilen über Substanzen ist synthetisch. Das Beharrliche in der Zeit ist das Subjekt der Prädikate in diesen Urteilen, und die Stellung der verknüpften Vorstellungen ist dem Belieben des Denkens entnommen. Im Denken der Begriffe sind die logischen Funktionen frei, im Denken der Dinge sind sie an deren Anschauung gebunden, — dies ist der ganze Unterschied von logischen Einheitsbegriffen und Kategorien.*

* Vgl. V. S. 315 (die Anmerkung).

Ich vermute, dass Kant die genaue Übereinstimmung der Einheitsbegriffe in Urteilen mit den allgemeinen Begriffen von Dingen zunächst an der Kausalität gefunden und von dieser auf die übrigen Begriffe von Gegenständen übertragen habe, und glaube die Erwägung, die ihn zu dieser Einsicht brachte, aus einigen Sätzen der Prolegomena erkennen zu können.*

Eine Folge von Wahrnehmungen unterscheidet sich von einem Urteile, das die Folge der wahrgenommenen Dinge behauptet, nur durch das Hinzutreten des Begriffs der Kausalität, durch den Gedanken, dass diese Folge ursächlich verknüpft sei. Ein Wahrnehmungsurteil ist die Aussage eines Vorgangs im Bewusstsein; es hat subjektive, auf das aussagende Individuum beschränkte Bedeutung. In einem Urteile dagegen, das von denselben Wahrnehmungen gegenständlich gelten soll, werden zwar nicht die Vorstellungen geändert, aber die Beziehung der Vorstellungen wird verwandelt. Man vergleiche in Kants Beispiel die beiden Sätze: so oft die Sonne scheint, wird der Stein, den sie bestrahlt, warm, und — weil die Sonne scheint, wird der Stein warm. Der erste Satz gibt dem reinen Tatbestand der Wahrnehmung Ausdruck, er ist nach Kants Bezeichnung ein blosses „Wahrnehmungsurteil", der zweite, der allein ein Erfahrungsurteil heissen kann, erklärt den Tatbestand als begründet in den Objekten unseres Wahrnehmens. Die Materie der Urteile ist dieselbe, aber die Form der Behauptung ist eine andere geworden. Nun unterscheiden sich die beiden Urteile in Nichts, als in dem Fehlen oder dem Hinzukommen eines begrifflichen Grundes ihrer Verknüpfung, in unserem Falle des Begriffs der Kausalität; also drückt dieser Begriff die Beziehung von Wahrnehmungen auf Objekte aus.**

* III. 58 u. 75.

** Es gehört wirklich unter den Strich, dass man das Beispiel Kants von dem Scheinen der Sonne und der Erwärmung eines Steines in dem Sinne missdeuten konnte, es werde damit dem Belieben des Subjektes anheim gestellt, die Kategorie der Kausalität auf diesen, wie jeden ähnlichen Fall anzuwenden oder nicht. Die wahrgenommene Beständigkeit in der Abfolge bestimmter Veränderungen erweckt wohl den Gedanken ihrer ursächlichen Verknüpfung, dieser Gedanke selbst aber bleibt auch dann noch der weiteren Prüfung durch Erfahrung unterworfen. Was Kant wirklich lehrt, ist nur der Satz, dass ohne diesen Gedanken eine subjektive Regel meiner Wahrnehmungen nicht die Bedeutung einer objektiven Regel, eines Gesetzes für die Wahrnehmungen von Jedermann und für mich jederzeit erlangen könnte; wir also gleich dem Tiere niemals aus dem Bereiche unserer individuellen Erlebnisse heraus und zur Vorstellung eines gemeinschaftlichen Objektes übergehen könnten. „Eine

Eine wahrgenommene beständige Folge gleicher Veränderungen wird durch den Begriff der Kausalität als eine Folge in den Gegenständen der Wahrnehmung erkannt. Nun lehrte die Untersuchung des Kausalitätsbegriffes, dass seine Vorstellung nichts von der wirkenden Kraft, durch welche Veränderungen mit einander zusammenhängen mögen, enthält, nichts von dem Geheimnis, woher es komme, dass Dinge auf einander einwirken. Kausalität, so weit wir sie begreifen, ist der Gedanke, dass eine Sukzession von Vorgängen notwendig, d. i. nach Grund und Folge bestimmt ist. Der nämliche Begriff also, welcher die Konsequenz in einem hypothetischen Urteile, einem Urteile des Grundes, ausdrückt, bestimmt auch objektiv, daher auf allgemein gültige Weise, die Zeitordnung in der Reihenfolge der Veränderungen. Ohne den Gedanken, dass die Vorgänge in der Zeit nach Grund und Folge bestimmt, d. i. gesetzlich geordnet sind, wären ihre Erscheinungen „weniger als ein Traum". Der Gedanke des Grundes der wahrgenommenen Regelmässigkeit in der Abfolge der Erscheinungen, wodurch erst diese Regelmässigkeit zur Gesetzlichkeit wird, ist eine der notwendigen Bedingungen, unter welchen allein das, was zunächst nur als Modifikation eines individuellen Bewusstseins, also subjektiv gegeben ist, auf die objektive Wirklichkeit bezogen werden kann. Dieser Gedanke ist eine Form, Erscheinungen in Erfahrung, d. i. in Erkenntnis eines Gegenstandes

---

für Jedermann gültige Regel muss vom Objekte gelten und umgekehrt, der Begriff des Objektes das Urteil für Jedermann gültig bestimmen." Ein allzu geistreicher Kritiker persifliert Kants Beispiel mit der Wendung: „So oft eine Katze über den Weg läuft, gibt es ein Unglück, sei nach Kant ein Wahrnehmungsurteil, das schon allein dadurch, dass es einem abergläubischen Menschen einfalle, zu sagen: weil die Katze über den Weg läuft, passiert ein Unglück, zu einem Erfahrungsurteil werde. Wer aber hätte je wahrgenommen, dass jedesmal, nicht bloss zufällig irgend ein Mal die beiden Ereignisse zusammentrafen? Und gesetzt, die Wahrnehmung zeigte wirklich, dass so oft eine bestimmte Katze über den Weg lief, ein Unglück eintrat, z. B. Krankheit in einem Nachbarhause, so würde dies in der Tat ein Anlass sein, an einen ursächlichen Zusammenhang zu denken und nachzuforschen, ob nicht das Tier Träger von Infektionsstoffen sei.

Man meint noch immer, ein Begriff a priori, wie der der Kausalität, müsse nach Kant auch a priori fertig im Bewusstsein sein und es stünde im Belieben des Subjektes, ihn zu gebrauchen, wann und wovon es wolle. Was Kant wirklich lehrt, ist: „dass selbst die Begriffe des Verstandes, obgleich sie nicht von den Sinnen abgezogen sind, doch bei Gelegenheit der Erfahrung entspringen; z. B. den Begriff der Ursache würde Niemand haben, wenn er nicht durch Erfahrung Ursachen, (d. h. was die Erfahrung davon zeigt: Gleichförmigkeit der Folge) wahrgenommen hätte." Vorles. über Metaphysik S. 144 bei Pölitz.

der Erscheinungen zu verwandeln. Der Begriff der Kausalität vermittelt das Verständnis der Wahrnehmungen. Er ist eine Verstandesform der Erfahrung. Weit entfernt, von der objektiven Folge der Erscheinungen abgeleitet zu sein, ist vielmehr die Erkenntnis einer Folge von Erscheinungen als objektiver Folge von ihm abzuleiten. „Alles was durch Sinne vorgestellt wird, ist nur als Erscheinung gegeben. Damit ihre Vorstellung Erfahrung werde, dazu wird noch erfordert, dass etwas durch den Verstand gedacht werde, nämlich zu der Art, wie die Vorstellung dem Subjekte inhäriert, noch die Bestimmung eines Objektes durch dieselbe (die Vorstellung). Hier ist nicht die Rede von Verwandlung des Scheins in Wahrheit, sondern der Erscheinung in Erfahrung. In der Erscheinung ist gar kein Urteil des Verstandes anzutreffen". So Kant in der Vorrede zu den „metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft".

Nachdem so von dem Begriffe der Kausalität das Zusammentreffen mit der Urteilsfunktion von Grund und Folge erwiesen war, liess sich dieselbe Übereinstimmung vom Begriffe der Substanz mit dem eines Subjektes im Urteile zeigen. Die Elementarbegriffe des Erkennens überhaupt konnten aus den Einheitsbegriffen des Urteils vollständig abgeleitet und ihre Übereinstimmung mit diesen bewiesen werden, worin eben das Verfahren der „metaphysischen" Deduktion besteht. Der Grundgedanke, der dieses Verfahren leitet, ist durchaus zu billigen. Da wir den Verstand selber nicht beobachten können, so müssen wir uns an die Form der Erkenntnisse, seiner Produkte, halten, wenn wir dasjenige ermitteln wollen, was ursprünglich dem denkenden Bewusstsein entstammt. Auch handelt es sich nicht um die Entstehung, sondern um die Bedeutung oder Funktion der in Rede stehenden Begriffe, und wir können die Grenzen der Gültigkeit der Erkenntnisformen nur aus der allgemeinen Bedeutung der Urteile ermessen. Ein blosses Studium der Organisation des Denkens ohne Rücksicht auf die Bedeutung des Gedachten würde uns in der letzteren Aufgabe nicht fördern können. Desgleichen ist es richtig, dass die Urteilsfunktion dieselbe bleibt, mag sie an Begriffen oder an Anschauungen von Dingen ausgeübt werden. Der Grund der Einheit ist der nämliche, die vereinigten Vorstellungen mögen Begriffe oder Anschauungen sein. Weil sich demnach das Denken mit seinen Ein-

heitsfunktionen in gleicher Weise in der Zusammenstellung von Begriffen zu logischen Sätzen, wie in der Verknüpfung von Wahrnehmungen zu gegenständlichen Urteilen betätigt; so ist das Denken Bedingung der Erfahrung. Weil aber die Denkfunktion, für sich genommen, keine Erkenntnis, sondern nur Form einer möglichen Erkenntnis ist, weil die Begriffe von Substanz, von Kausalität usw. nur logische Synthesen in einer möglichen Anschauung, oder von gegebenen Begriffen sind, und aus ihnen allein nicht bestimmt werden kann, welcher Gegenstand eine Substanz, welche Folge von Objekten kausal ist; so ist ihr bestimmter Gebrauch auf die Erfahrung eingeschränkt. Also nicht bloss eine Ableitung der Erfahrungserkenntnis, der Erkenntnis von Objekten, sondern zugleich die Begrenzung des Denkens durch Erfahrung wird bereits durch die metaphysische Deduktion geleistet.

Was aber Kant bei seinem Verfahren irre führte, war die Meinung, in der Urteilslehre der Logik eine „fertige, obzwar nicht von Mängeln freie Arbeit" vor sich zu haben. Der Kritiker des reinen Erkennens hatte es verabsäumt, vor allem die reine Logik zu kritisieren. Die Logik fasst jedes Urteil aus vier Gesichtspunkten auf. Irgend ein Urteil hat einen Umfang seiner Geltung: es ist allgemein oder partikulär, es hat eine Beschaffenheit seiner Behauptung, welche entweder Bejahung oder Verneinung ist, ein Verhältnis der verknüpften Vorstellungen, wonach es kategorisch das Prädikat mit dem Subjekte, hypothetisch den Grund mit der Folge, disjunktiv die Glieder einer Einteilung verbindet, es hat endlich einen gewissen Erkenntniswert oder Grad der Behauptung, in so ferne es entweder eine bloss denkbare, oder einfach stattfindende, oder begründet d. i. notwendig stattfindende Verbindung der Begriffe setzt. Unter allen diesen Gesichtspunkten lässt sich jedes Urteil betrachten, und diese Gesichtspunkte erschöpfen die Seiten seiner Betrachtung.

Kants Vorliebe für den Formalismus verleitete ihn nun, in diesen formellen Einteilungsgründen der Urteile zugleich die funktionellen Gründe ihrer Bedeutung zu erblicken. Eine Rücksicht der Anordnung hielt er für eine Verzweigung des Systems der Urteile. Er legte seiner Abteilung der Erkenntnisbegriffe die äusserliche Form der Urteile, ihre Klassifikation, zum Grunde, statt der inneren Form, also ihres natürlichen Systems. Ohne sich in die Bedeutung der logischen All-

gemeinheit, oder sogleich in den Sinn der logischen Kopula hineinzudenken, setzte Kant ohne weiteres die anschauliche Allgemeinheit, und den Erkenntnisbegriff der Realität der entsprechenden logischen Quantität und Qualität gleich. Auf diese Weise entsprang sein System der Erkenntnisbegriffe, nicht ohne dass zuvor die „Mängel" der Logik „verbessert", in Wirklichkeit durch weitere vermehrt worden wären. Mit der Ergänzung der logischen „Tafel der Urteile" rührt Kant an sein Prinzip der Deduktion der Verstandesbegriffe. Er gesteht, dass die von ihm ergänzten Urteilsmomente für die reine Logik unwesentlich seien, ohne zu bemerken, dass damit der Grundgedanke: das völlige Zusammentreffen mit der Logik, verletzt ist. — Es ist von Interesse, die Ergebnisse seiner Ableitung zu überblicken. Der Begriff der logischen Allgemeinheit und Partikularität verwandelt sich durch seine Beziehung auf Anschauung in Allheit und Vielheit als Grössenbegriffe, und wird dadurch Grund zum Axiome der Anschauung: jede Erscheinung ist ihrer Grösse nach bestimmt. Die Bejahung und Verneinung, wozu die Limitation als bejahende Verneinung, oder verneinende Bejahung tritt, ergeben, auf die Anschauung bezogen, die Kategorien der Realität, Negation und Limitation, und diese Kategorien der „Qualität" dienen als Grundlage für eine „Anticipation" der Erfahrung: „in allen Erscheinungen hat die Empfindung und das Reale, welches ihr an dem Gegenstand entspricht, einen Grad". Die Verhältnisse der Begriffe in Urteilen, denen also wirkliche Funktionen zu Grunde liegen, werden zu Verhältnissen der Substanz und ihrer Bestimmungen oder Akzidentien, der Ursache und Wirkung, der Gemeinschaft oder Wechselwirkung der Dinge, und begründen allgemeine Erfahrungsprinzipien, die die Analogie der Verknüpfung der Erscheinungen mit der Vereinigung der Begriffe enthalten. Die Substanz ist demnach der Einheitsbegriff, der das Zusammensein von Eigenschaften mit einem beharrlichen Subjekte derselben verbindet, wahrgenommene Eindrücke in die Vorstellung eines Gegenstandes der Wahrnehmung vereinigt, die Kausalität der Einheitsbegriff, der die Folge in den Veränderungen nach dem Verhältnis von Grund und Konsequenz zu der Vorstellung einer objektiven Begebenheit verknüpft, die Wechselwirkung der Einheitsbegriff, der Substanzen und Vorgänge in das Ganze von zusammenwirkenden Dingen bringt. Diese Begriffe, oder vielmehr die synthetischen

Funktionen, die durch sie vorgestellt werden, enthalten die Grundbedingungen einer allgemeingültigen Verknüpfung der Objekte, also der Erfahrung. Erscheinungen werden in der Erfahrung auf gleiche Weise vereinigt, wie Begriffe im Urteile. Zu dem blossen Denkbegriff endlich der Möglichkeit, oder der Widerspruchslosigkeit eines Gedankens tritt bei dem Erkenntnisbegriff der Möglichkeit die formale Anschauung hinzu; was mit den Gesetzen des Denkens und Anschauens zugleich übereinstimmt, ist als Erkenntnis möglich. Zum Stattfinden eines assertorischen Urteils kommt im Begriff der Wirklichkeit der Zusammenhang mit der Wahrnehmung, der Position in der Empfindung, hinzu. Die auf die Empfindung bezogene Position ergibt den Erkenntnisbegriff der Realität, welcher, in modaler Hinsicht, das Urteil der Wirklichkeit begründet. Zur begrifflichen Konsequenz oder Notwendigkeit endlich wird im Erkenntnisbegriff die Bestimmung der Zeit nach Grund und Folge hinzugefügt. Diese Kategorien ergeben die Postulate der Erfahrung: das Mögliche muss nicht bloss denkbar, sondern auch anschaulich, das Wirkliche mit Empfindung und Wahrnehmung verbunden, das Notwendige in der Zeitfolge der Veränderungen nach Grund und Folge bestimmt sein, damit Erkenntnis und nicht bloss ein leerer Begriff von Dingen stattfinde.

Ich will hier nicht die Angriffe erneuern, die von verschiedenen Seiten mit mehr oder weniger Berechtigung gegen diesen Formalismus der Kategorien gerichtet worden sind. Einige dieser Einwendungen scheinen mir jedoch vom Standpunkte Kants leicht widerleglich zu sein. So wenn gefragt wurde, welchen von den zwölf Begriffen, die aus dem Verstande entspringen, oder gar wie einige wollen, in ihm bereit stehen, soll nun der Intellekt auf gegebene Erscheinungen anwenden? Oder, warum bringt er jetzt diesen, dann einen anderen reinen Begriff herbei? Soll dies seine „Gesetzgebung der Natur“ sein, so ist der Gesetzgeber selber, wie es scheint, über allem Gesetze. Darauf diene zur Entgegnung: der Verstandesbegriff ist nicht vor der Wahrnehmung fertig, sondern er entwickelt sich an und mit den Eindrücken der Erfahrung. Anschauungen gehen nach Kant der Erwerbung aller Begriffe, auch der Begriffe a priori vorher, sie geben den Anlass und die Gelegenheit zu ihrer Entstehung im Bewusstsein. Ferner ist jedes Urteil über Gegenstände ebenso wie jedes Urteil über

Begriffe zugleich nach allen Arten der Kategorien bestimmt. Nach Quantität, Qualität, Relation, Modalität ist schlechthin jeder Urteilsakt zugleich determiniert. „Alle Objekte, die wir denken sollen, müssen in Ansehung aller logischen Funktionen des Verstandes bestimmt sein, denn dadurch können wir allein denken und dadurch, dass etwas das Denken bestimmt, wie es gedacht werden soll, ist es ein Objekt", so Kant in einer Aufzeichnung bei Erdmann. Welche besonderen Momente der einzelnen Kategorien-Arten aber in einem bestimmten Falle zur Anwendung kommen müssen, hängt nach Kants ausdrücklicher Lehre von der bestimmten Mannigfaltigkeit der Eindrücke oder Erscheinungen ab. Eine regelmässige Folge von Eindrücken veranlasst die Anwendung der Kausalität, die Beharrlichkeit einer Erscheinung im Raume die Anwendung des Substanzbegriffes. Wäre keine Regelmässigkeit in den Erscheinungen selbst, also in dem, was dem Bewusstsein gegeben, nicht von ihm hervorgebracht ist, so würde unser Verstand sich nicht entwickelt haben, er würde ein „totes, uns selbst unbekanntes Vermögen" geblieben sein. *

Fragen wir, ob die Anwendung der „Kategorien" bewusst oder unbewusst erfolge, so kann die Antwort im Sinne Kants nicht zweifelhaft sein. Kategorien enthalten die Einheit der Reflexion über die Erscheinungen. ** Sie sind die auf Begriffe gebrachten Synthesen des Bewusstseins. *** Sie sind an das Bewusstsein: ich denke geknüpft, welches alle Kategorien als ihr Vehikel begleiten kann. † Dem Begriffe überhaupt ist das deutliche, logische Bewusstsein wesentlich; es gibt keine unbewussten Begriffe. Ein Begriff entsteht und besteht nur im reflektierten Bewusstsein. Für die Anwendung der Kategorien auf die besondere Erfahrung ist es ohnehin klar, dass sie nur auf dem Wege der Reflexion und eines denkenden Bewusstseins möglich ist. Hier sind es die gegebenen Verhältnisse der Erscheinungen, welche den Gebrauch der Verstandesbegriffe veranlassen. So ist, wie bemerkt, die beständige Folge von Erscheinungen ein Anlass, den Begriff der Kausalität anzuwenden, †† die Beharrlichkeit einer Erscheinung im Raume nebst ihrer Handlung oder Wirkung das empirische Kriterium, den Begriff der Substanz zu gebrauchen. ††† Die Reflexion

* Es genüge dafür, vorläufig auf III. S. 75 u. II. S. 94 (unten) zu verweisen. Ich werde diesen wichtigen Punkt weiter unten im Zusammenhange erörtern.
** II. 351. *** II. 77. † II. 280. †† III. 75. ††† II. 161, 173.

ist dabei durchaus von einem deutlichen Bewusstsein begleitet. Sie durchläuft alle Grade der Modalität, oder der bewussten Überzeugung, von der Hypothese oder einem problematischen Erfahrungssatze an bis zur Entscheidung der objektiven Gültigkeit des Urteils. Aber auch die Anwendung der Verstandesbegriffe auf die allgemeine Erfahrung ist an ein eigentliches, kein sogenanntes, nämlich unbewusstes Bewusstsein geknüpft. „Dieses Bewusstsein kann oft nur schwach sein, so dass wir es nur in der Wirkung, nicht aber in dem Aktus selbst, d. i. unmittelbar mit der Erzeugung der Vorstellung verknüpfen; aber ungeachtet dieser Unterschiede muss doch immer ein Bewusstsein angetroffen werden, wenn ihm gleich die hervorstechende Klarheit mangelt, und ohne dasselbe sind Begriffe und mit ihnen Erkenntnis von Gegenständen ganz unmöglich.“ Wir können einen Satz nicht denken, ohne uns der Bejahung oder Verneinung in ihm bewusst zu sein, ebenso begleiten wir jeden Satz mit irgend einem Bewusstsein des Umfangs seiner Geltung und des Grades der Überzeugung, womit wir ihn denken, und erkennen mit Deutlichkeit das Verhältnis der Vorstellungen, die wir in ihm auf einander beziehen.

Die metaphysische Deduktion hatte die allgemeinsten Erkenntnisbegriffe oder Kategorien als Begriffe a priori erwiesen, dadurch, dass sie sie von den Funktionen der Urteile über Dinge überhaupt ableitete. Auch die Bedeutung dieser Begriffe lässt sich schon aus dieser Ableitung erkennen. Sie sind notwendig, um gegebene Wahrnehmungen zu beurteilen, sie gehören zum Verständnis der Wahrnehmungen und begründen somit Erfahrung. Ehe die Fähigkeit, in diesen Begriffen zu denken, entwickelt ist, gibt es keine Erfahrung, keine Bestimmung eines Gegenstandes durch Wahrnehmungen. Wohl ist unabhängig von den Begriffen des reinen Verstandes eine Regelmässigkeit in der Gleichzeitigkeit und der Folge der Erscheinungen gegeben; daraus allein aber könnte immer erst eine subjektive Gewohnheit entstehen und wir gelangen damit nicht über den Standpunkt Humes hinaus. Dass die Regelmässigkeit meiner Wahrnehmungen zugleich eine Regel der Wahrnehmungen für jedermann ist, also ein empirisches Gesetz, ist nur möglich, wenn sie von einem gemeinschaftlichen Objekte ausgeht. Dieses Objekt aber kann von dem Subjekte nur als der Grund der Allgemeingültigkeit seiner Wahrnehmungen, also

nicht anders als durch Denken erfasst werden. Vom Objekte gelten, und allgemeingültig-sein bedeutet für uns ein und dasselbe. „Es sind daher objektive Gültigkeit und notwendige Allgemeingültigkeit (für jedermann) Wechselbegriffe. Und ob wir gleich das Objekt an sich nicht kennen, so ist doch, wenn wir ein Urteil als gemeingültig und mithin notwendig ansehen, darunter die objektive Gültigkeit verstanden. Wir erkennen durch dieses Urteil das Objekt, wenn es auch sonst, wie es an sich sein möchte, unbekannt bliebe, durch die allgemeingültige und notwendige Verknüpfung der gegebenen Wahrnehmungen.“ Dass hier unter Objekt das „zwar seiner Beschaffenheit nach unbekannte, nichts destoweniger aber wirkliche“ Ding selbst zu verstehen ist, hat man stets übersehen. Und doch ergibt sich dies zweifellos aus den so klaren Worten dieser Sätze der Prolegomena und aus der ganzen transzendentalen Deduktion, auch der ersten Auflage der Kritik. Es ist Kants Lehre, dass wir eine mittelbare, durch Erscheinung und Erfahrung vermittelte Erkenntnis der Dinge selbst besitzen; nur ihre unmittelbare, oder absolute Erkenntnis, die Behauptung der dogmatischen Metaphysik, wird von Kant verneint. Darum ist es sein Grundsatz: „alle Erkenntnis von Dingen aus blossem reinen Verstande, oder reiner Vernunft ist nichts als lauter Schein, und nur in der Erfahrung ist Wahrheit“.

Schon die metaphysische Deduktion der Kategorien bereitet diesen Hauptsatz der kritischen Philosophie Kants vor, die transzendentale begründet ihn.

Nur auf Anschauung angewandt werden die Einheitsbegriffe des Denkens, die logischen Funktionen in Urteilen, zu Erkenntnisbegriffen, d. i. zu Kategorien. Nun ist „alle unsere Anschauung sinnlich, und sofern ihr Gegenstand gegeben ist, empirisch“. Sind auch die Kategorien im Denken nicht auf die Bedingungen unserer sinnlichen Anschauung eingeschränkt, so sind sie es doch im Erkennen, in dem Bestimmen eines Objektes der Anschauung. Durch Kategorien werden Objekte als solche gedacht, die also dabei als gegeben vorausgesetzt werden. „Eine Vorstellung an sich selbst bringt ihren Gegenstand dem Dasein nach nicht hervor.“ Gegenstände aber werden uns nur in empirischer Anschauung (Anschauung mit Empfindung) gegeben; der Gebrauch der Kategorien im Erkennen von Gegenständen ist daher auf empirische Anschauung, mithin auf den

Gebrauch in der Erfahrung beschränkt. Ohne die Kategorien auf das in unserer Anschauung Gegebene zu beziehen, um es dadurch als Gegenstand zu bestimmen, wird nichts durch sie in bestimmter Weise erkannt, sondern bloss gedacht. Die Kategorie der Substanz z. B. bleibt so lange der blosse Begriff eines Etwas überhaupt, das im Denken nur als Subjekt gebraucht werden soll, als nicht gezeigt werden kann, dass in aller empirischen Anschauung notwendig etwas Beharrliches anzutreffen ist, als das Substrat der wechselnden Erscheinungen. Ebenso ist Kausalität erst als Grund einer Veränderung ein bestimmter Erkenntnisbegriff. Wir erkennen durch diesen Begriff die Abhängigkeit der Veränderungen als notwendig, wofür die beständige Gleichförmigkeit ihrer Folge das empirische Kriterium bildet. Und so lässt sich allgemein die Einschränkung des bestimmten Gebrauchs der Kategorien auf empirische Anschauung und Erfahrung schon aus ihrer metaphysischen Deduktion beweisen. Eines aber bleibt dabei verborgen. Zwar lehrt die Analyse der Erfahrungsurteile, dass zu den Anschauungen, die den Stoff dieser Urteile bilden, jedesmal auch Begriffe des reinen Verstandes hinzu kommen, durch welche das, was zunächst zur Wahrnehmung des Subjektes gehört, als objektiv gültig erkannt wird. Es ist also gewiss: Dinge der Erfahrung sind nur durch die Kategorien zu begreifen; und dass die Grundsätze der Anwendung der Kategorien Postulate der Begreiflichkeit der Objekte sind, lässt sich analytisch, aus der Aufgabe, sie zu begreifen, entwickeln. Diese Tatsache will die Philosophie der Erkenntnis erklären; sie will Erkenntnisforderungen oder Präsumtionen in erwiesene Erkenntnisse verwandeln. Müssen die Dinge begreiflich sein, und wie weit müssen sie es sein? Aus welchem Grunde behaupten wir a priori, dass die Objekte der Erfahrung mit den Bedingungen unserer Erkenntnis von Objekten überhaupt übereinstimmen, sich also nach Begriffen unseres reinen Verstandes richten müssen? Dass sie den Formen unseres Anschauens gemäss sein müssen, ist daraus klar, dass sie nur durch diese Formen erscheinen, also sinnlich gegeben sein können. Durch Begriffe aber werden Dinge nicht gegeben, und dass dennoch die Dinge auch den Formen unseres Denkens gemäss gegeben sein müssen, enthält ein weit tiefer liegendes Problem, mit dessen Auflösung sich die „transzendentale Deduktion“ beschäftigt.

4. Transzendentale Deduktion der Kategorien als die Grundbegriffe der Erfahrung.

Die transzendentale Deduktion nimmt in dem positiven Teile der Kritik eine zentrale Stellung ein; sie bringt die Lehre von den Anschauungsformen zum Abschluss und legt das Fundament zur Lehre von den Grundsätzen der Erfahrung. Sie zeigt die notwendige Verknüpfung der Anschauung mit den Denkfunktionen und leitet die Einheit der Erfahrung aus der Einheit des denkenden Bewusstseins, des Selbstbewusstseins, ab. Vor allem aber: sie beweist die Übereinstimmung der Objekte, die zu unserer Erfahrung gelangen, mit den Begriffen a priori, welche die Erfahrung der Objekte begründen. Der philosophische Tiefsinn Kants und die Subtilität seines Geistes zeigen sich nirgends bewunderungswürdiger als in diesem entscheidenden Hauptstück seiner Erkenntniskritik. Der Grösse des Gegenstandes, der kein geringerer ist, als die philosophische Grundlegung der Erfahrung, entspricht die auf ihn gewandte Kraft, und Kant selbst gesteht, dass ihm diese Deduktion die meiste Mühe verursacht habe. Und wahrlich, es erfordert schon eine beträchtliche Bemühung, seinem Beweisgange nur zu folgen. Freilich ist es weit mehr die verwickelte Darstellung, welche das Verständnis erschwert, als die an sich klare und geschlossene Argumentation selbst. Vor lauter Streben nach Deutlichkeit wird Kant umständlich und undeutlich.

Suchen wir vor allem den Sinn der Aufgabe festzustellen. Eine transzendentale Aufgabe überhaupt hat die objektive Gültigkeit des Wissens a priori zu ihrem Gegenstande. „Nicht eine jede Erkenntnis a priori, sondern nur die, dadurch wir erkennen, dass und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen oder Begriffe) lediglich a priori angewandt werden oder möglich sind, d. i. die Möglichkeit der Erkenntnis oder des Gebrauchs derselben a priori heisst transzendental.“* Transzendental ist der Erkenntnisgrund des a priori; metaphysisch die Erkenntnis der Tatsache des a priori. So folgerte die „metaphysische“ Erörterung der Vorstellungen von Raum und Zeit, dass diese Vorstellungen Anschauungen a priori sind, die „transzendentale“ gab dafür den wesentlichen Teil des Grundes an. Anschauungen a priori sind nur begreiflich, d. i. sie beziehen sich nur dann notwendig auf Gegenstände der Erfahrung, wenn sie

* II. S. 60 vgl. III. S. 51.

aus der Form des Anschauens selbst entspringen. So wird ihre objektive Gültigkeit, ungeachtet ihres subjektiven Ursprungs, erklärlich. Alle Dinge, als Gegenstände einer sinnlichen Vorstellung, müssen notwendig den Gesetzen unserer sinnlichen Auffassung gemäss erscheinen. Die „metaphysische" Deduktion der Erkenntnisbegriffe entdeckte in der Beschaffenheit dieser Begriffe ihre Übereinstimmung mit den Einheitsbegriffen in Urteilen und leitete sie demnach aus der Form der Urteile ab. Zugleich liess sich daraus die Einschränkung ihrer bestimmten Bedeutung auf Gegenstände der Erfahrung erkennen. Um durch sie gegenständlich, nicht bloss formal logisch zu urteilen, müssen Anschauungen ihrem Verknüpfungsschema untergelegt werden.

Aber es bleiben noch weitere Fragen zu lösen übrig. Wie können durch reine Begriffe Anschauungen bestimmt werden? Und wie lässt sich einsehen, dass solche Begriffe notwendig von Gegenständen gültig sein müssen? Dass Gegenstände nur durch diese ursprünglichen Begriffe begreiflich sein mögen, kann zugestanden werden. Aber ist die Voraussetzung der Begreiflichkeit der Gegenstände selber eine gültige und notwendige Voraussetzung? Wie sinnliche Vorstellungsformen, obschon sie im Bewusstsein entspringen, notwendig von Gegenständen gelten, lässt sich unschwer begreifen. Sie drücken die Art aus, wie wir von Gegenständen zu Vorstellungen bestimmt werden. Begriffe dagegen drücken die Form aus, in welcher wir selbst die Gegenstände bestimmen, die Tätigkeit also, nicht die Erregbarkeit des Bewusstseins. Wären unsere Begriffe sämtlich von den Dingen entlehnt, so würde eine faktische Übereinstimmung der Begriffe mit den Dingen die Folge sein. Der Verstand wäre den Dingen angepasst. Aber gerade die allgemeinsten, die Denkform der Gegenstände enthaltenden Begriffe stammen von der Natur des Verstandes, nicht von der Beschaffenheit der Dinge ab, weil sie in der sinnlichen, durch Gegenstände bewirkten Vorstellung gar nicht anzutreffen sind. Die Tatsache reiner Begriffe ist analytisch, durch Zergliederung der Vorstellung eines Gegenstandes, zu erkennen. Wenn wir von allem Sinnlichen in der Vorstellung abstrahieren, so bleiben die Begriffe Substanz, Kausalität, Subjekt, Grund u.s.w. übrig, welche Begriffe somit nicht aus dem sinnlichen Bestandteil der Vorstellung stammen können, sondern den Anteil des Verstandes in der Anschauung bezeichnen. Der Begriff der Substanz zum Beispiel drückt nichts den Sinnen Gegebenes aus. Die Sinne zeigen eine mehr oder

minder dauernde Verbindung von Eigenschaften, aber der Grund der Verbindung ist ihnen ebenso entzogen und wird durch den Verstand gedacht, wie das Dasein der Substanz zu aller Zeit. Wie lässt sich also die Übereinstimmung reiner Denkbegriffe mit den Gegenständen der Erfahrung erklären? Es ist zu bemerken, dass wir diese Übereinstimmung in der Tat und mit dem Bewusstsein ihrer Notwendigkeit voraussetzen. Es wurde öfters hervorgehoben, dass die obersten Grundsätze der Erfahrungswissenschaft, die Gesetze der Beharrlichkeit und der Kausalität, Postulate des Verstandes von den Dingen seien, weil wir sie als Prinzipien der Beurteilung auf die Erfahrung anwenden, als Normen für die Begreiflichkeit der Erfahrung, nicht als von dieser abgeleitete Gesetze. Ist diese Forderung des Verstandes an die Erfahrung begründet? Wie lässt sich ihre Rechtmässigkeit beweisen?

Zu dieser Schwierigkeit, die Gültigkeit der Begriffe a priori zu beweisen, kommt für Kant noch eine weitere, die allerdings zum Teile nur aus seiner, vielleicht zu schroffen Trennung von Anschauung und Begriff entspringt. Anschauungen, als Zustände des Bewusstseins betrachtet, können stattfinden, ohne dass sie sich notwendig auf Denktätigkeiten zu beziehen brauchten. Ohne selbsttätiges Bewusstsein können Erscheinungen, d. i. Vorstellungen rein sinnlicher Art, deren Gegenstand unbestimmt ist, gegeben sein. Freilich bestimmte Anschauungen sind, wie Kant zeigen wird, ohne denkendes Bewusstsein nicht möglich. So weit es aber nur auf denjenigen Teil der Vorstellung ankommt, der in der Anschauung gegeben ist, könnte sich diese einem Bewusstsein darbieten, das der Reflexion und Selbsterfassung unfähig ist.* Die Beziehung der Anschauungen auf Begriffe und die Fähigkeit der Begriffe, Anschauungen zu bestimmen und dadurch Vorstellungen von Gegenständen zu erzeugen, bedürfen daher eines besonderen Beweises. Diese beiden Fragen werden nun in der transzendentalen Deduktion gelöst und dadurch die Möglich-

* Im Eingang zur transzendentalen Deduktion (S. 87) lehrt Kant: „Die Anschauung bedarf der Funktionen des Denkens auf keine Weise"; in der Deduktion selbst bemüht er sich gerade die notwendige Beziehung der Anschauung auf das Denken, ja ihre Einordnung in das denkende Bewusstsein, zu beweisen. Der scheinbare Widerspruch wird, und zwar im Sinne Kant's, gehoben durch die Unterscheidung der unbestimmten von der bestimmten Anschauung. Dem Bewusstsein der Tiere spricht Kant die Denkfähigkeit und damit eine gegenständliche Anschauung ab, dennoch ist auch das tierische Bewusstsein von blossen Anschauungen oder Erscheinungen besetzt. Vgl. u. a. XI. S. 57.

keit der Erkenntnis von Gegenständen aus Begriffen a priori erklärt. Zum Verständnisse der Lösung muss jedoch vorausgeschickt werden, dass es sich bei ihr nicht um die Entstehung, sondern um die Gültigkeit der reinen Erkenntnis handle. „Deduktion" wird im juristischen Sinne als Rechtfertigung einer Tatsache, nicht im psychologischen, als Ableitung derselben verstanden. Zwar heisst es, es sollen die subjektiven Quellen des Verstandes untersucht werden und es werden zum Beginn dieser Untersuchung, in der ersten Auflage, wirklich einige Sätze über die Vorstellungsbildung aus der Psychologie entlehnt. Auf den eigentlichen Gang der Untersuchung haben jedoch diese Entlehnungen keinen bestimmenden Einfluss genommen. Sie dienen, ihre Fasslichkeit zu erleichtern und werden, als nicht zur Sache gehörig, aus der zweiten Bearbeitung entfernt. Die Argumentation Kants, wenn auch nicht ihre Darstellung, ist auch in diesem Punkte von seiner Psychologie unabhängig. Übrigens hat Kant selbst den Unterschied seiner Untersuchung von einer psychologischen angegeben. Locke hatte die Erwerbung der Vorstellungen zum Gegenstande genommen. Er hatte gezeigt, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über dieselbe entspringe. Er hatte damit das Faktum des Besitzes einer Erkenntnis, aber nicht die Rechtmässigkeit des Besitzes gezeigt. Die letztere kann auch nicht durch eine physiologische Ableitung zu Stande kommen, obschon diese Ableitung übrigens von grossem Nutzen und auch auf Begriffe a priori anwendbar ist. Denn auch auf die letzteren zielt die Bemerkung Kants: „indessen kann man von diesen Begriffen, wie von aller Erkenntnis, wo nicht das Principium ihrer Möglichkeit, doch die Gelegenheitsursachen ihrer Erzeugung in der Erfahrung aufsuchen, wo alsdann die Eindrücke der Sinne den ersten Anlass geben, die ganze Erkenntniskraft in Ansehung ihrer zu eröffnen und Erfahrung zu Stande zu bringen, die zwei sehr ungleichartige Elemente enthält, nämlich eine Materie zur Erkenntnis aus den Sinnen und eine gewisse Form, sie zu ordnen, aus dem innern Quell des Anschauens und Denkens, die bei Gelegenheit der ersteren zuerst in Ausübung gebracht werden und Begriffe hervorbringen."* Die

* II. 83. Dass aus obiger Stelle wirklich Kant's Meinung vom Ursprung der Vorstellungen a priori hervortrete, geht ausser aus den früher angeführten Äusserungen über die ursprüngliche Erwerbung derselben, auch aus der ebenfalls bereits angezogenen

Begriffe a priori haben psychologisch keinen andern Ursprung als die empirischen. Sie entstehen nicht getrennt von diesen, sondern werden in und mit diesen hervorgebracht. Sie sind die Form der empirischen Vorstellungen. Ursprünglich sind nicht Gedanken und Anschauungen, ursprünglich ist nur der Quell des Anschauens und Denkens. Das gesetzliche, formale Verfahren des Bewusstseins ist ursprünglich. Das Bewusstsein im strengsten Sinne genommen ist Synthese, näher, wie wir sehen werden, synthetische Identität; aber eine Synthese ist nur in der wirklichen Ausübung an gegebenem Mannigfaltigen vorhanden. Daher entspringen, nach Kants ausdrücklicher Lehre die Vorstellungen von Raum und Zeit allererst im Akte der wirklichen Verbindung; als Vorstellungen sind Raum und Zeit die Vorstellungen der Form der Vereinigung der gegebenen Empfindungen.

Wenn also die Deduktion psychologische Betrachtungen zu Hilfe nimmt, so haben wir uns stets den Unterschied des a priori im erkenntnistheoretischen Sinne von der Frage der psychologischen Entstehung gegenwärtig zu halten. Wir haben zu beachten, dass eine Vorstellung a priori niemals die Ursache, sondern stets nur die Form einer empirischen Vorstellung ist. Im Übrigen hält sich die Deduktion an die Beziehung der formalen Erkenntniselemente zu den Gegenständen des Erkennens, nicht an das Zusammenwirken der Erkenntnisfähigkeiten.

Die beiden Bearbeitungen der Deduktion unterscheiden sich wesentlich durch nichts, als durch die Hereinbeziehung einer psychologischen Betrachtung in die erste, das Fehlen derselben in der zweiten. Während jene vorbereitend und erläuternd mit psychologischen Reflexionen beginnt, geht diese sofort vom Begriff des Bewusstseins aus, genauer: von der Einheit in der Verbindung eines Mannigfaltigen, zunächst also der Einheit des Bewusstseins. Das Ungehörige

Stelle II. 340 hervor, wo Kant die Ansicht bestreitet, als sei die empirische Anschauung zusammengesetzt aus Erscheinungen und dem Raume, und als gehe daher das Leere der Wahrnehmung des Vollen voraus, während vielmehr die Form der Anschauung an der empirischen Anschauung anzutreffen und zugleich mit derselben erworben ist. Nur die Form der Erwerbung der Vorstellungen a priori ist subjektiv begründet. Der formale Grund ihrer Entwicklung liegt im Bewusstsein. Den Unterschied des transzendentalen Grundes der Vorstellungen von den psychologischen Ursachen ihrer Erwerbung und Entwicklung zu begreifen, ist die erste und zugleich die wesentliche Bedingung des Verständnisses der Kantischen Methode. Was im transzendentalen Betrachte a priori ist, folgt in psychologischer Hinsicht den Eindrücken der Sinne nach.

einer psychologischen Erörterung in der Kritik, welche jede empirische Untersuchung ihrem Wesen nach ausschliesst, fühlte Kant selbst, und bemerkte, dass hier scheinbar ein Fall sei, „wo es dem Leser frei stünde, zu meinen", ein Fall, der sich einer streng begrifflichen, also apodiktischen Beweisführung entziehe. Daher kommt er dieser Meinung mit der Erklärung zuvor, dass der Gedankengang der Deduktion von der psychologischen Erläuterung unabhängig und für sich selbst schlüssig sei. Die Deduktion der reinen Verstandesbegriffe, heisst es in der Vorrede zur ersten Auflage der Kritik, „hat zwei Seiten. Die eine bezieht sich auf die Gegenstände des reinen Verstandes und soll die objektive Gültigkeit seiner Begriffe a priori dartun und begreiflich machen; eben darum ist sie auch wesentlich zu meinem Zweck gehörig. Die andere geht darauf aus, den reinen Verstand selbst nach seiner Möglichkeit und den Erkenntniskräften, auf denen er selbst beruht, mithin ihn in subjektiver Beziehung zu betrachten, und, obgleich diese Erörterung in Ansehung meines Hauptzweckes von grosser Wichtigkeit ist, so gehört sie doch nicht wesentlich zu demselben; weil die Hauptfrage immer bleibt, was und wie viel kann Verstand und Vernunft, frei von aller Erfahrung, erkennen, und nicht, wie ist das Vermögen zu denken selbst möglich?" Hier wird auf das Deutlichste zwischen der objektiven und einer subjektiven Deduktion unterschieden und nur die erstere für wesentlich erklärt. In der zweiten Auflage werden die psychologischen Teile der ersten nur zur Erläuterung herangezogen. Kant führt hier den Beweis der Deduktion aus dem Begriff des Denkens und der Realdefinition des Urteils.* Ohne alle Frage ist die zweite Bearbeitung die methodisch verbesserte. Auch ist ihre Argumentation direkter und klarer. Ich könnte mich daher lediglich an diese, methodisch strengere und dabei einfachere Gestalt

* V. S. 315: „Die letztere Aufgabe (der Deduktion) hat indessen grosse Wichtigkeit und wie ich jetzt einsehe, ebenso grosse Leichtigkeit, da sie beinahe durch einen einzigen Schluss aus der genau bestimmten Definition eines Urteils überhaupt (einer Handlung, durch die gegebene Vorstellungen zuerst Erkenntnisse eines Objekts werden) verrichtet werden kann. Die Dunkelheit, die in diesem Teile der Deduktion meinen vorigen Verhandlungen anhängt und die ich nicht in Abrede ziehe, ist dem gewöhnlichen Schicksale des Verstandes im Nachforschen beizumessen, dem der kürzeste Weg gemeiniglich nicht der erste ist, den er gewahr wird. Daher ich die nächste Gelegenheit ergreifen werde, diesen Mangel (welcher auch nur die Art der Darstellung, nicht den dort schon richtig gegebenen Erklärungsgrund betrifft) zu ergänzen."

des Beweises halten; weil jedoch von den Darstellern Kants gewöhnlich die erste bevorzugt wird, so ziehe ich vor, beide Darstellungen zu berücksichtigen, besonders, um der Meinung entgegenzutreten, dass zwischen ihnen wesentliche Verschiedenheiten stattfänden.

Die Erkenntnisbegriffe, welche aus der Form des Urteils ermittelt worden waren, werden deduziert, d. i. die Gültigkeit ihres Gebrauchs von Gegenständen wird bewiesen, dadurch, dass gezeigt wird, sie begründen nicht bloss in besonderen Erfahrungsurteilen die objektive Verbindung der Wahrnehmungen, sondern in der Erfahrung überhaupt die Beziehung der Wahrnehmung auf ein Objekt. Wenn Erfahrung die Erkenntnis eines Objektes auf Grund von Wahrnehmungen ist, und diese Erkenntnis nur in den Einheitsformen des Denkens möglich ist, wenn es der Funktionen des Denkens bedarf, um eine Mannigfaltigkeit von Eindrücken zu einer bestimmten, auf einen Gegenstand bezogenen Anschauung zu erheben; so sind die Kategorien, die Begriffe der Einheitsfunktionen des Denkens, Elemente der Erfahrung überhaupt, so gehören sie zum Begriff der Erfahrung, als deren intellektuelle Form. Die Deduktion hat demnach die Darlegung der „Kategorien als Prinzipien einer möglichen Erfahrung", zum Ziele. Dies Ziel kann nur erreicht werden, wenn gezeigt wird, dass die Kategorien in notwendiger Beziehung zur Form der Erscheinung der Dinge stehen. Wenn durch die Kategorien die Formen des sinnlichen Vorstellens Raum und Zeit in formale Anschauungen verwandelt werden, so gelten die Kategorien vermittelst der Anschauungen Raum und Zeit notwendig von den Gegenständen, so weit sie dem Bewusstsein erscheinen. Denn unter Raum und Zeit, als Formen der Erscheinung, stehen alle Gegenstände der Erfahrung, und wenn Raum und Zeit als formale Anschauungen durch Kategorien bestimmt sind, so stehen die Erfahrungsobjekte notwendiger Weise auch unter den Kategorien, d. i. sie werden uns ebenso in kategorialer Form gegeben, wie in den sinnlichen Formen von Raum und Zeit. Die empirischen Anschauungen sind die besonderen Bestimmungen der formalen, die formalen werden durch die Kategorien bestimmt, also werden durch diese auch die empirischen Anschauungen, als Vorstellungen von Gegenständen der Erscheinung, bestimmt. Die Darlegung der Kategorien als Prinzipien der Erfahrung überhaupt, hat mithin die Aufgabe, ihre notwendige Verbindung mit den Anschau-

ungsformen zu erweisen. Wie sehr nun auch Anschauung und Begriff als Erkenntnisarten getrennt sein mögen, so gehören sie doch als Vorstellungen zu einem und demselben Bewusstsein. Die Einheit des Bewusstseins verbindet Anschauungsform und Begriff. Die Identität des Bewusstseins in der Synthese der Empfindungen nach der Form des Anschauens bewirkt eine einheitliche Vorstellung, eine bestimmte Anschauung. Anschauungen sind der synthetischen Einheit des Bewusstseins unterworfen. Diese Einheit des Bewusstseins ist aber zugleich Grund der Kategorien. Erkenntnisbegriffe entspringen aus der Form des Bewusstseins und sind nichts anderes als die Arten der Vereinigung mit Bewusstsein; also stehen die Anschauungen vermöge der synthetischen Identität des Bewusstseins unter Kategorien.

In der angegebenen Weise hat Kant selbst den Gedankengang der Deduktion dargelegt. Die Deduktion „hat das Verhältnis des Verstandes zur Sinnlichkeit und vermittelst derselben zu allen Gegenständen der Erfahrung, mithin die objektive Gültigkeit seiner reinen Begriffe begreiflich zu machen". Und in der kurzen Übersicht der Deduktion nach der zweiten Bearbeitung heisst es: sie sei „die Darstellung der reinen Verstandesbegriffe und mit ihnen aller theoretischen Erkenntnis a priori, als Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung, dieser aber als Bestimmung der Erscheinungen in Raum und Zeit überhaupt, endlich dieser (Bestimmung) aus dem Prinzip der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperzeption, als der Form des Verstandes in Beziehung auf Raum und Zeit, als ursprünglichen Formen der Sinnlichkeit."*

Die Kategorien entpringen aus der Form des Verstandes oder des Denkens; die Form des Verstandes aber ist die synthetische Einheit des Bewusstseins, welche zugleich die notwendige Bedingung der Anschauungen Raum und Zeit ist; weil aber Raum und Zeit gegenständliche Bedeutung haben, so haben mittels ihrer die ursprünglichen Erkenntnisbegriffe, in denen sich die Bewusstseinseinheit betätigt, objektive Gültigkeit. Durch die Beziehung der Kategorien auf die Anschauungsformen vermöge des Prinzips der synthetischen Einheit des Bewusstseins wird demnach die transzendentale Aufgabe der Deduktion gelöst, die Möglichkeit und Gültigkeit der reinen Erkenntnisbegriffe erklärt. Man vergleiche mit diesem Gedankengang den

* II. 114 u. 758.

in der transzendentalen Erörterung der Ästhetik. Wie Raum und Zeit als Anschauungen a priori möglich waren, weil sie aus der Form der sinnlichen Auffassung entspringen, so sind die Kategorien als Begriffe a priori möglich, weil sie der Form des Denkens entstammen, und wie Raum und Zeit gegenständlich gültig waren, weil die reine Anschauung, der eine Form des Anschauens zum Grunde liegt, eine notwendige Beziehung auf Objekte hat, so sind die Kategorien für die Gegenstände des Bewusstseins notwendig, weil die synthetische Einheit des Bewusstseins dadurch objektive Gültigkeit besitzt, dass sie den Begriff des Objektes möglich macht, und nichts als Objekt gegeben sein kann, was nicht dieser Einheit entspricht.

„Die Dinge, die uns a posteriori gegeben werden, müssen ebenso wohl ein Verhältnis zum Verstande haben, d. i. eine Art der Erscheinung, dadurch es möglich ist, von ihnen einen Begriff zu bekommen, als ein Verhältnis zur Sinnlichkeit, d. i. eine Art des Eindrucks, wodurch es möglich ist, Erscheinung zu bekommen. Daher wird alles, was uns a posteriori, durch Sinne, nur bekannt werden kann, unter der allgemeinen Bedingung eines Begriffes stehen, d. i. der Regel gemäss sein, wodurch es möglich ist, von Dingen Begriffe zu bekommen; demnach wird alles so erscheinen, dass es eine Möglichkeit sein muss, es a priori zu erkennen", zu verstehen: im allgemeinen, oder seiner Form nach. — Diese überaus wichtige Aufzeichnung (Nr. 947 bei Erdmann) enthält den Schlüssel für das Verständnis der transzendentalen Deduktion, welche durchaus in objektivem Sinne aufzufassen ist. Die Dinge selbst, sofern sie Gegenstände für uns sind, müssen notwendig in einer im allgemeinen begreiflichen Form gegeben sein; widrigenfalls wir nichts von ihnen wissen könnten.

Wir haben nun der Deduktion im einzelnen und prüfend nachzugehen.

Die erste Bearbeitung gewinnt das Prinzip der Deduktion — eben die Einheitsfunktion des Bewusstseins — durch psychologische Reflexion. Die zweite leitet es, ohne diesen Umweg zu betreten, aus dem Begriffe einer Verbindung überhaupt ab. Auch im übrigen ist die Argumentation der ersten Auflage umständlicher, durch Wiederholungen mehr als der Deutlichkeit förderlich ist, aufgehalten; die Deduktion der Kategorien wird nicht weniger als dreimal von verschiedenen Seiten aus in Angriff genommen und durchgeführt.

Die subjektiven Quellen der Vorstellungen sind Sinn, Einbildungskraft und Apperzeption, oder begriffliches Bewusstsein. Durch die Sinne werden die Elemente der Vorstellungen empfangen, durch die Einbildungskraft Vorstellungen nach Regeln der Association wieder hervorgebracht, durch das begriffliche Bewusstsein, oder die Rekognition, die reproduzierten Vorstellungen verglichen und zur Einheit des Begriffes gebracht.* Alle Vorstellungsbildung erfolgt durch Synthese. Analytisch können keine Vorstellungen entspringen. Die Vereinigung der Eindrücke unterscheidet eine sinnliche Vorstellung von den blossen Empfindungen in ihrer gegebenen Mannigfaltigkeit. Zur reinen Empfänglichkeit des Bewusstseins muss sich eine formal vereinigende Tätigkeit gesellen, um Vorstellungen zu erwerben. Bezogen auf Eindrücke der Sinne, heisst diese zu aller Vorstellungsbildung notwendige Synthese: die Synthese der Apprehension, bezogen auf Vorstellungen der Einbildungskraft: die Synthese der Reproduktion, endlich in der Erzeugung eines Begriffs ist sie die synthetische Einheit der Apperzeption, und dadurch die Rekognition im Begriffe. Mat hat sich übrigens zu hüten, diese Synthesen als ebenso viele verschiedene Vermögen zu betrachten. Es gibt nach der Lehre Kants nur eine einzige ursprüngliche Synthese des Bewusstseins, welche in der Form der Zeit und des Raumes erfolgt, und durch die Einheit der Apperzeption zur begrifflichen, bewussten Vorstellung wird. — In ihrer Anwendung auf die gegebene Mannigfaltigkeit der Eindrücke ergibt die Synthese des Bewusstseins empirische Anschauungen und schliesslich empirische Begriffe. Angewandt auf die ursprüngliche Form, in welcher Erscheinungen empfangen werden, also auf Raum und Zeit überhaupt, bringt sie reine Anschauungen und reine Begriffe hervor. Dabei ist das Verhältnis der auf die Form und der auf den Stoff der Vorstellungen angewandten

* Kant glaubte der Erste zu sein, der in der „Einbildungskraft" ein „notwendiges Ingrediens" der Wahrnehmung sah. Doch hatte schon Hobbes gelehrt, zu aller Wahrnehmung gehöre Gedächtnis, die Fähigkeit sich vergangene Eindrücke in der Vorstellung zu vergegenwärtigen, also „Einbildungskraft" in der weiteren Bedeutung ihres Begriffs. — Die „Synthesis der Einbildungskraft" ist nach Kant teils produktiv, teils reproduktiv, dabei macht die erste die zweite möglich. Sie ist empirisch in der Wahrnehmung, rein und zugleich sinnlich in der Vorstellung eines Objektes der reinen Anschauung, intellektuell in der Hervorbringung des Begriffes eines Gegenstandes überhaupt und diese ihre Funktion hat transzendentale Bedeutung. (So in einer Aufzeichnung bei Reicke, Lose Blätter.)

Synthese besonders zu beachten. Um überhaupt Etwas vereinigen zu können, muss dieses Etwas gegeben sein. Also geht, wie schon oben gezeigt worden ist, die reine oder formale Synthese ihrer Anwendung auf den Stoff, der zu verbinden ist, nicht zeitlich, sondern nur begrifflich vorher. Es werden nicht erst Vorstellungen a priori und hinterher empirische erzeugt. Die reine Vorstellung ist Form der empirischen. Zugleich und in demselben Akte der Bewusstseinsvereinigung erfolgt die Erwerbung der reinen wie der empirischen Vorstellung. M. a. W.: wir haben aus dem nämlichen Grunde der Einheit des Denkens Verstand, aus welchem wir die Vorstellung eines Gegenstandes gewinnen; Verstand und Objekt-Bewusstsein entwickeln sich zugleich.

Die Notwendigkeit der Synthese in der Wahrnehmung ergibt sich daraus, dass Eindrücke auch wenn sie gleichzeitig gegeben werden, nur nacheinander appercipirt werden können. Sie müssen daher nicht bloss in ihrer Aufeinanderfolge aufgefasst, sondern zugleich in einem einheitlichen Akt des Bewusstseins zusammengefasst werden. Nun kann diese Zusammenfassung nur in der Form von Raum und Zeit, die wir bereits als reine Vorstellungsformen kennen, erfolgen. Also erwerben wir in der Synthese der Apprehension des Mannigfaltigen zugleich die Vorstellungen von Zeit und Raum. Aus den Formen des Anschauens werden durch die Synthese der Apprehension die formalen Anschauungen von Zeit und Raum erzeugt.

Um in die Auffassung der Sinne Verbindung zu bringen, müssen die Elemente, welche zu verbinden sind, wieder hervorgebracht oder erneuert werden. Die Apprehension setzt die Reproduktion voraus oder schliesst sie vielmehr in sich ein. Würde das erste Element immer aus dem Bewusstsein verloren werden, sobald zum zweiten fortgegangen wird, so könnte niemals eine ganze, einheitliche Vorstellung entstehen. Die Reproduktion aber ist an Regeln der Assoziation gebunden. Nur die beständige Begleitung oder Folge von Eindrücken befähigt ihre Vorstellungen, sich in den gleichen Verhältnissen, also nach Regeln zu reproduzieren. Die Reproduktion empirischer Vorstellungen setzt mithin voraus, dass die Erscheinungen selbst, in den Verhältnissen, in denen sie dem Bewusstsein gegeben werden, eine Regelmässigkeit besitzen. Lässt sich diese Regelmässigkeit im allgemeinen auch a priori erkennen und begründen? Die besondere Regelmässigkeit der Erscheinungen ist ein blosses Faktum und

als solches nicht weiter abzuleiten. Aber die Regelmässigkeit und gleichsam die Verwandtschaft der Erscheinungen überhaupt kann a priori bewiesen werden. Erwägen wir, dass Erscheinungen zunächst Vorstellungen sind und als solche unserm Bewusstsein inhärieren, so erkennen wir, dass sie den notwendigen Gesetzen des Vorstellens selbst notwendig unterworfen sind. Nun ist das Gesetz der Reproduktion ein zur Vorstellungsbildung überhaupt gehöriges Gesetz; also müssen Erscheinungen notwendig der Reproduktion fähig sein. Auch wie sie unter diesem reinen Gesetze der Reproduktion, das die empirische möglich macht, stehen, lässt sich erkennen. Denn wie jede Vorstellung, ist auch die von Raum und Zeit überhaupt nur durch dieses Gesetz möglich. Raum und Zeit sind aber die Formen der Erscheinungen, also stehen Erscheinungen notwendig unter dem Gesetz der Reproduktion, wodurch die Mannigfaltigkeit der Sinne in die Einheit von Raum und Zeit verbunden wird.

Die Reproduktion ist an eine Bedingung geknüpft, die Bedingung, dass wir uns der Identität der reproduzierten mit der ursprünglich empfangenen Vorstellung bewusst sind. Die Identität zweier oder mehrerer Vorstellungen erkennen, heisst sie begreifen. Das Wiedererkennen der Vorstellungen — ihre Rekognition im Begriffe — ist folglich die Bedingung ihrer Vereinigung und ihrer Beziehung auf einander durch Wiederhervorbringung. Das Erkennen der Identität von Vorstellungen kann aber nur erfolgen, wenn das Bewusstsein selbst mit sich identisch, und sich dieser seiner Identität bewusst ist. Ein Augenblicksbewusstsein, das in jedem Momente entweder ein anderes oder seiner Sichselbstgleichheit nicht bewusst wäre, könnte zwar Eindrücke erfahren, aber keine Vorstellung von ihnen gewinnen. Ohne ein Bewusstsein, das sich in der Auffassung und Festhaltung der Eindrücke als eines und dasselbe weiss, — keine Wahrnehmung. Die Erhaltung des Bewusstseins und das Wissen um seine Erhaltung ist die oberste Bedingung der Vereinigung der Vorstellungselemente zu wirklichen Vorstellungen, die Apperzeption die Bedingung der Apprehension und Reproduktion. Ohne Denken keine Anschauung, ohne Selbstbewusstsein keine Wahrnehmung anderer Dinge. Dieses Gesetz der übergreifenden Einheit des Bewusstseins nennt Kant die synthetische Einheit der Apperzeption. — Abstrahieren wir von dem besonderen Inhalte der Erscheinung, an dem sich diese Einheitsfunktion des Bewusstseins — als empirische

Apperzeption — betätigt und beziehen die synthetische Einheit des Bewusstseins auf die reine Form der Synthese der Anschauung, Raum und Zeit, so gewinnen wir den Begriff der ursprünglichen, synthetischen Einheit der Apperzeption, die das notwendige Prinzip aller Einheit der Erscheinungen ist, weil selbst „die reinste, objektive Einheit, nämlich die Begriffe von Raum und Zeit nur durch Beziehung der Anschauungen auf sie möglich ist.“ „Raum und Zeit, heisst es in der vielfach aufklärenden Abhandlung: Fortschritte der Metaphysik, sind, subjektiv betrachtet, Formen der Sinnlichkeit, aber um von ihnen als Objekten der reinen Anschauung, sich einen Begriff zu machen (ohne welches wir garnichts von ihnen sagen könnten), dazu wird a priori der Begriff eines Zusammengesetzten, mithin der Zusammensetzung (Synthesis) des Mannigfaltigen erfordert, mithin synthetische Einheit der Apperzeption in Verbindung dieses Mannigfaltigen.“* Wir können eine Vorstellung von Raum und Zeit nur dadurch gewinnen, dass wir das Mannigfaltige ihrer möglichen Bestimmungen in eine einheitliche Auffassung bringen, wir können diese Synthese in der Auffassung nur dadurch vollziehen, dass wir uns der Einheit des Denkens in der Verbindung bewusst bleiben.

Die Einheit des Bewusstseins ist die allgemeine Form eines Begriffs. Nicht die unbestimmte Allgemeinheit einer in der Reproduktion verblassten Vorstellung, sondern die Einheit der Regel in der Zusammensetzung der Vorstellungselemente, seien es Eindrücke der Sinne oder selbst bereits Vorstellungen, macht das Wesen des Begriffes aus. In der Einheitsform irgend welcher Erkenntnisse besteht die Natur des Begriffs. Eigenschaften sind begrifflich vereinigt, wenn sie naeh einer Regel oder einem Gesetze jederzeit im Bewusstsein reproduziert werden können. Begriffe von empirischen Gegenständen sind daher äusserst zusammengesetzt. So ist der Begriff eines chemischen Elementes die Summe der wissenschaftlichen Erfahrungen über diesen Stoff, ausgedrückt in den chemischen Gleichungen, — der Begriff eines Naturgesetzes die Einheit bestimmter Bewegungsvorgänge, ausgedrückt durch eine mathematische Gleichung. Die Gleichung enthält die Einheit der Regel in der Zusammenfassung und Wiederhervorbringung gewisser Erkenntnisse. Nun hängt die Regel der Re-

* I. 508.

produktion zunächst und vor allem von der Identität des Bewusstseins in der Reproduktion ab. Also ist die synthetische Einheit des Bewusstseins der formale Grund aller Begriffe. Auch der Begriff eines Objektes überhaupt entspringt seiner Form nach aus der Einheit des Bewusstseins. Wir müssen hier unterscheiden zwischen dem realen Grund und der ideellen Form eines Objektsbegriffes. Die Beziehung der Wahrnehmungen auf ein Objekt bringt in ihre Verbindung Notwendigkeit und Bestimmtheit hinein. Und zwar ist es der Gegenstand, welcher diese Vereinigung zu einer notwendigen macht. Der Gegenstand wird als dasjenige angesehen, „was dawider ist, dass unsere Erkenntnisse nicht aufs Geratewohl oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt seien". Die dem Denken gegebene Verbindung von Eigenschaften und Vorgängen ist der objektive Grund einer bestimmten Bewusstseinsvereinigung in Bezug auf diese Eigenschaften und Vorgänge. Nun kann diejenige Einheit, die der Gegenstand notwendig macht, nichts anderes sein als die formale Einheit in der Verknüpfung des Mannigfaltigen der Vorstellungen.* Der Gegenstand gibt durch die bestimmte Koexistenz oder Sukzession seiner Erscheinungen die Regel der Verbindung und Reproduktion der Phänomene. Diese Regel ist nur aus dem Grunde eines einheitlichen Bewusstseins erkennbar, also ist die ideelle Form des Begriffs eines Gegenstandes die synthetische Einheit des Bewusstseins. Erwägen wir, was vom Gegenstande gegeben wird, ist Erscheinung: Empfindung und Verhältnisse der Empfindungen in Raum und Zeit; was dem Gegenstande selbst im Bewusstsein entspricht: der Gedanke eines Grundes seiner Erscheinungen, und dieser Gedanke, bei den verschiedensten Erscheinungen ein und derselbe Begriff der formalen Bewusstseinsvereinigung.

Die Anlässe dieser Bewusstseinseinheit sind bei verschiedenen Gegenständen verschieden. Darauf beruht der empirische Begriff der Objekte. Aber die Denkform selbst ist für alle Gegenstände ununterscheidbar dieselbe. Der reine Begriff eines Gegenstandes überhaupt ist in allem gegenständlichen Erkennen gleichartig; und zwar deshalb weil der Gegenstand selbst nicht erscheint, oder angeschaut wird, sondern gedacht wird. Die Beziehung einer bestimmten Verbindung von Eigenschaften auf ihren Gegenstand, ist ihre Be-

* II. 98.

ziehung auf den Grund dieser Erscheinungen; da wir nun nicht die Gegenstände selbst, sondern ihre Erscheinungen im sinnlichen Bewusstsein erkennen, so mögen jene an sich verschieden oder gleichartig sein, der beziehende Gedanke bleibt für sie alle ein und derselbe: die Beziehung auf Etwas überhaupt, was nur formal erkennbar und übrigens = X ist. So ist zum Beispiel der Begriff eines materiellen Elementes der Begriff jenes Etwas, wovon das Dasein im Raume, die Beweglichkeit, Gestalt usw. empirische Eigenschaften oder Erscheinungen sind. Der Gegenstand überhaupt, unangesehen der Verschiedenheit der Erscheinungen, ist das Korrelat der Bewusstseinsvereinigung überhaupt, gleichförmig mithin wie diese selber. Das Objekt ist das Korrelat des Subjektes, die Einheit der Vorstellungen in der Denkform des Ich das Schema jedes gegenständlichen Begriffs.

Ich habe diese wichtige und vollkommen zutreffende Lehre Kants erläutert, weil man sie bisher idealistisch gedeutet hat. Die letztere Auslegung wird schon durch den Wortlaut der Stelle widerlegt. Wäre Kants eigentliche Meinung idealistisch zu erklären, so müsste es heissen: die Einheit, welche den Gegenstand notwendig macht, ist die formale Einheit des Bewusstseins. Es heisst aber: der Gegenstand macht die formale Einheit des Bewusstseins notwendig. Also ist der Gegenstand Grund der Bewusstseinsvereinigung; er ist die Grenze, die dem Bewusstsein gesetzt ist, nicht eine Grenze die sich das Bewusstsein setzt. Der an sich unbestimmten Vereinigungsfunktion des Bewusstseins gibt der Gegenstand einen festen Beziehungs- und Haltpunkt. Die formal mögliche Einheit des Bewusstseins wird zur wirklichen Einheit durch den Gegenstand selbst. Nur die Gedankenform des Objektes überhaupt entspringt, wie gezeigt, aus der formalen Einheit des Bewusstseins. Was diese Form verwirklicht, ist der Gegenstand, dessen Dasein sich in der bestimmten Verbindung seiner Erscheinungen äussert. Weiter unten, wo wir die Einschränkung der Deduktion kennen lernen werden, soll die Ansicht Kants, die dem reinen Subjektivismus entgegengesetzt ist, durch Unterscheidung der empirischen Begriffe von den reinen, noch mehr verdeutlicht werden.

Erscheinungen sind auf Bedingungen, oder sagen wir richtiger, auf die Bedingung eingeschränkt, welche die Einheit der Apperzeption möglich macht, d. h. die Verhältnisse der Erscheinungen müssen

konform sein dem Gesetze der synthetischen Einheit des Bewusstseins. Dinge und Vorgänge, die der gesetzlichen Bewusstseinseinheit widersprächen, könnten gar nicht in unser Bewusstsein gelangen, sie wären für uns nicht vorhanden. Damit ist ein allgemeines, objektives Gesetz der Erscheinungen begründet. Das System der Wirklichkeit muss der Gesetzlichkeit des Denkens desshalb entsprechen, weil das Bewusstsein der Rahmen ist, in welchem die Erscheinung der Wirklichkeit empfangen und erfasst wird.

Die Tatsache der Erfahrung, der Vorstellung von Objekten der Erscheinung, beweist das Stattfinden ihrer notwendigen Voraussetzung; die Erscheinungen stehen also in der Erfahrung notwendig unter Verhälnissen, die der Einheitsform des Bewusstseins gemäss sind.

Descartes hatte in dem Satze: cogito ergo sum den Ausdruck des obersten Wirklichkeitsprinzipes erkannt, eines Prinzipes, das zugleich die Norm für alle Existenz bildet und die Tatsache der Existenz einschliesst. Aber er hatte sich begnügt, nur die Deutlichkeit und Klarheit, also die Modalität in der Selbsterfassung des Bewusstseins, als Norm der übrigen Wirklichkeit zu gebrauchen. Was ich so deutlich und klar erkenne wie mein eigenes Denken, ist wirklich wie dieses. Kant dagegen legt mit weit grösserem Tiefsinn die Form des Bewusstseins der Auffassung und Beurteilung des Wirklichen zu Grunde: die Form des sinnlichen seiner Erscheinung, die Einheitsform des Denkens seiner gegenständlichen Erkenntnis. Das Bewusstsein ist synthetische Identität. Deshalb sind die obersten Gesetze der Natur und Erfahrung, ihrer logischen Form nach, synthetische Identitätsgesetze, Prinzipien der Erhaltung.

Wir haben damit den höchsten Punkt, zu dem die Kantische Methode führt, und von wo aus sich ihre weiteren Wendungen überblicken lassen, erreicht. Die Ableitung des synthetischen Charakters der Erfahrung und Wirklichkeit aus der ursprünglichen synthetischen Identität des Bewusstseins ist das wesentliche Ergebnis der transzendentalen Deduktion.

Wie kommen wir nun zu den Kategorien?

Der Formalismus der Kategorienlehre, welcher in der Betrachtung der metaphysischen Deduktion gekennzeichnet worden ist, verrät sich nirgends unwillkürlicher, als in dem Übergang von der synthe-

tischen Bewusstseinseinheit zu den Kategorien. Der Gedankengang, der bei ihrer Ableitung als Erkenntnisprinzipien der Erfahrung befolgt wird, lässt sich am besten aus der „vorläufigen Erklärung ihrer Möglichkeit a priori" ersehen. Es ist nur eine Erfahrung. Verschiedene Erfahrungen sind nur Teile einer allgemeinen, systematisch zusammenhängenden Erfahrung. Die Erfahrung ist synthetische Einheit der Erscheinungen nach Begriffen. Die Einheit der Synthese nach empirischen Begriffen würde zufällig sein, wenn sie überhaupt möglich wäre, da alle Begriffe auch die empirischen ihrer Form nach unter Begriffen a priori stehen. Ohne transzendentalen, notwendigen Grund der Begreiflichkeit der Erscheinungen würde es möglich sein, dass ein Gewühl von diesen unser Bewusstsein treffen könnte. Alsdann fiele zugleich mit den Begriffen alle Beziehung der Erkenntnis auf Gegenstände, welche Beziehung nur begrifflich ist, weg. Es blieben nur gedankenlose Anschauungen, blinde, uns unbewusste Erscheinungen übrig. Also muss es Gedanken geben, welche Bedingungen einer möglichen Erfahrung als Vorstellung von Gegenständen sind. Nun enthalten, wie die metaphysische Deduktion zeigte, die Kategorien den Ausdruck der verschiedenen Funktionen des Denkens. Bedingungen einer möglichen Erfahrung, sind zugleich Bedingungen der in der Erfahrung möglichen Gegenstände. Die Kategorien, die Bedingungen des Denkens in irgend einer Erfahrung, sind mithin notwendige Bedingungen ihrer Gegenstände, sie haben in der Erfahrung und für dieselbe objektive Gültigkeit. Im Denken, dessen Funktionen die Kategorien vorstellen, betätigt sich die synthetische Identität des Bewusstseins. Nun hat die gesamte Sinnlichkeit, der Inbegriff aller sinnlichen Vorstellungen, eine notwendige Beziehung auf diese Identität des Bewusstseins; also ist die gesamte Sinnlichkeit den Denkbegriffen a priori notwendiger Weise unterworfen. Die Kategorien sind Funktionen der synthetischen Bewusstseinseinheit, diese Einheit der Apperzeption ist Bedingung irgend einer sinnlichen Vorstellung; also stehen alle sinnlichen Vorstellungen, oder steht die Gesamtheit der Erfahrung unter den Kategorien, welche daher auch definiert werden können, als die allgemeinen Gründe, die allgemeinen Gesichtspunkte, der Rekognition der Erscheinungen im Begriffe.

Diesen Gedankengang hat Kant in verschiedenen Wendungen wiederholt. Wir sind uns a priori der durchgängigen Identität unser

selbst in Ansehung aller Vorstellungen, die zu unserer Erkenntnis jemals gehören können, bewusst. Nun ist die Einheit der Vorstellungen in einem Subjekte synthetisch, also gibt das Bewusstsein der notwendigen Einheit der Vorstellungen in einem Bewusstsein ein Prinzip der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen an die Hand. Dieses Prinzip enthält ein doppeltes: es schliesst eine Synthese ein, und es macht die Einheit dieser Synthese notwendig. Die reine Synthesis für sich betrachtet, nennt Kant reine Synthesis der Einbildungskraft, er hat sie noch besser die bildende, ursprüngliche Synthese genannt. Ihre Form ist, wie wir erfahren werden, die Zeit. Durch Synthese des Mannigfaltigen in der Zeit wird erst die Verbindung im Schema des Raumes möglich. Weil aber diese Synthese zum Bewusstsein gehört, ist ihre Einheit notwendig, ja die Bedingung für sie selbst. Diese Einheit der Synthesis (nicht die Synthesis selbst) ist der Verstand und zwar der reine Verstand, zum Unterschiede von dem empirischen, der in der besonderen Anwendung der synthetischen Handlung, also in der Einheit der reproduktiven Einbildungskraft besteht. Der reine Verstand ist ein Inbegriff von Kategorien, oder reinen Denkfunktionen; durch die Beziehung der reinen Synthese und mittels derselben der empirischen auf den Verstand, wird somit die Synthese zugleich auf Kategorien bezogen, als die Gründe ihrer Einheit. — Beginnen wir von unten, so sind es Eindrücke der Sinne, welche in der Form des Anschauens verbunden werden, diese Verbindung setzt, als bewusste, Einheit des Bewusstseins voraus; also ist sie den Gesetzen des Verstandes, mithin den Kategorien unterworfen.

Zur Kritik der Kategorienlehre, inwieweit diese in die transzendentale Deduktion eingreift, sei bemerkt, dass der einfache und tiefe Gedanke der Verknüpfung der Einheit der Anschauungsformen und damit der Einheit der Erfahrung überhaupt, mit der Einheit des Bewusstseins einzig und allein durch jene Lehre verdunkelt wird. Es lässt sich nicht begreifen, und wird daher auch von Kant nur als reines Faktum angesehen, wie das einheitliche Bewusstsein ursprünglich in verschiedene Arten zerspalten sein soll. Das entwickelte Bewusstsein ist ohne Zweifel im Besitze mehrerer formaler Einheitsbegriffe — aber nicht so auch das ursprüngliche. Übrigens hat Kant selbst Winke gegeben, die zu einer Vereinfachung seiner Lehre anleiten können. Er erklärt später „die Zusammensetzung ist

das einzige a priori, was, wenn es nach Raum und Zeit überhaupt (den Formen der Anschauung gemäss) geschieht, von uns gemacht werden muss."* Und noch bestimmter führt er an einer anderen Stelle die Verschiedenheit der Erkenntnisbegriffe auf die Verschiedenheit der anschaulichen Vorstellungen zurück. Die Einheit des Bewusstseins erfordere nach Verschiedenheit der anschaulichen Vorstellungen der Gegenstände in Raum und Zeit verschiedene Funktionen, sie zu verbinden, welche Kategorien heissen.**

Die Deduktion des objektiv gültigen Gebrauchs der reinen Begriffe wurde dadurch geleistet, dass die notwendige Beziehung der Form der Erscheinung der Dinge (Zeit und Raum überhaupt) zur Einheitsfunktion des Bewusstseins dargelegt wurde. Die Begriffe, welche in den Funktionen des Denkens entspringen und sich in den Formen des Anschauens betätigen, sind mittels dieser Formen von den Gegenständen der Erscheinung gültig und notwendig. Der allgemeine, logische Charakter der Wirklichkeit stammt aus den Gesetzen des Denkens, weil diese Gesetze zugleich Gesetze der Anschauung der Dinge sind. Die synthetische Einheit des Bewusstseins ist die Form der intellektuellen Erscheinung der Gegenstände, wie Raum und Zeit Formen ihrer sinnlichen Erscheinung sind. „Die Art, wie das Mannigfaltige in der sinnlichen Vorstellung zu Einem Bewusstsein gehört, geht vor aller Erkenntnis der Gegenstände als intellektuelle Form derselben vorher und macht eine formale Erkenntnis aller Gegenstände — a priori möglich, sofern sie gedacht werden. — Alle Erscheinungen stehen in der Erfahrung unter der notwendigen Einheit der Apperzeption, wie sie in der blossen Anschauung (in der Wahrnehmung) unter den Bedingungen von Raum und Zeit stehen." — Es gibt einen empirischen Gebrauch des Verstandes. Er besteht in der Vergleichung der Erscheinungen, um daraus Regeln ihrer Koexistenz und Sukzession zu gewinnen. Es gibt aber auch einen ursprünglichen Gebrauch des Verstandes, dem der empirische untergeordnet ist. Er begründet die Vorstellung eines Gegenstandes der Erscheinung. Ohne Identität des Bewusstseins in Raum und Zeit keine Vorstellung eines Objektes. Um von blossen Erscheinungen zur Erkenntnis eines Gegenstandes sich zu erheben, bedarf es jener denkenden Verbindung der Erscheinungen zur Einheit eines Begriffs,

* I. 508 ** I. S. 578.

jener Beziehung der Erscheinungen auf einen Grund, der Beziehung des Zusammenseins von Empfindungen auf den Einheitsbegriff der Substanz, ihrer Folge auf den Begriff ursächlicher Begründung, kurz jenes ursprünglichen, die Gedankenform des Gegenstandes hervorbringenden Bewusstseins, dessen Möglichkeit die Deduktion erwiesen hat. Die empirische Regelmässigkeit der Erscheinungen wird erfahren; aber die Erfahrung überhaupt, die allgemeine Gesetzlichkeit der Erscheinungen, wird nicht wieder bloss erfahren. Sie stammt aus der Gesetzlichkeit des Bewusstseins ab, weil Erfahrung die Wirklichkeit der Erscheinung der Dinge im Bewusstsein, weil sie eine Erkenntnisart ist, die wie alle Erkenntnis unter allgemeinen Denkgesetzen steht. „Die Einheit des Bewusstseins ist der Grund der notwendigen Gesetzmässigkeit aller Erscheinungen in einer Erfahrung.“ Schon der Begriff eines Gesetzes schliesst diese Beziehung auf ein denkendes Bewusstsein in sich ein. „Gesetze existieren nur respektive auf einen Verstand.“ Die besonderen Verhältnisse der Erscheinungen werden zu Gesetzen nur in ihrer Erfassung durch das Denken. Jedes Gesetz hat, von seinem empirischen Inhalte abgesehen, eine logische und mathematische, mithin rein ideelle Gestalt. Die Form des Bewusstseins ist Form der Gesetzmässigkeit überhaupt. „So übertrieben, so widersinnig es also auch lautet, zu sagen, der Verstand ist selbst der Quell der Gesetze der Natur, und mithin der formalen Einheit der Natur, so richtig und dem Gegenstande, nämlich der Erfahrung angemessen, ist gleichwohl eine solche Behauptung.“ Der Verstand ist Gesetzgeber der Natur, weil die allgemeine Form der Erfahrung die Verstandesform ist, weil die Einheit, die der Gegenstand in seiner Erscheinung und Auffassung bewirkt, Verstandeseinheit ist, weil nur in dieser Einheit die Vorstellung eines Gegenstandes überhaupt entsteht und besteht. Aber die Gesetzgebung des Verstandes erstreckt sich auch nicht weiter, als auf die allgemeine Form der Erfahrung, auf die Natur überhaupt, auf den logischen Schematismus der Erfahrung, und nur mittels desselben auf die besonderen Naturgesetze.

Dass Kant neben dem ideellen, die allgemeine Form der Erfahrung bewirkenden Faktor der reinen Erkenntnis, den empirischen, die besondere Gestalt der Erscheinung liefernden Faktor des Erkennens nicht verkannt habe, geht aus zahlreichen, bestimmten Erklärungen zweifellos hervor. „Es könnten wohl Erscheinungen, erklärt er, so

beschaffen sein, dass der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar nicht gemäss fände —", nur hätte sich dann auch kein Verstand entwickelt.

Die empirische Regelmässigkeit in der Begleitung und Folge der Erscheinungen ist das Prinzip der empirischen Reproduktion der Vorstellungen. „Würde der Zinnober bald rot, bald schwarz, bald leicht, bald schwer sein, ein Mensch bald in diese, bald in jene tierische Gestalt verändert werden, kurz herrschte keine Regel, der die Erscheinungen schon von selbst unterworfen sind, so könnte keine empirische Synthesis der Reproduktion stattfinden."* Nur der allgemeine Grund der Reproduktion wurzelt, wie die Gesetze der Vorstellungsbildung überhaupt, in der Form des Bewusstseins. Es ist nur eine Tatsache, dass auch die besonderen Gesetze der Natur eine systematische Verbindung und gleichsam auf den Verstand bezweckte Form zeigen. Die allgemeinen Gesetze der Natur haben ihren Grund im Verstande, sie sind logische Gesetze einer möglichen Erfahrung, die besonderen dagegen sind durch jene Verstandesgesetze unbestimmt gelassen. Das Tatsächliche in der besonderen Erfahrung ist als solches nicht a priori zu ergründen. Zu diesem Gegebenen der Erfahrung, das als solches nicht a priori erkennbar ist, zählt Kant alle besonderen Naturgesetze. Schon die Tatsache, dass er eine Kritik der teleologischen Urteilskraft schrieb, hätte von der Meinung zurückhalten sollen, er habe dem Verstande einen ungeordneten, rohen Stoff gegenübergestellt. Die tatsächliche Form gewisser Naturobjekte, der organischen, erzeugt als subjektives Prinzip ihrer Beurteilung, den Zweckbegriff.** „Viele Kräfte der Natur, erklärt Kant, die ihr Dasein durch gewisse Wirkungen äussern, bleiben für uns unerforschlich, denn wir können ihnen durch Beobachtung nicht weit genug nachforschen."*** „Es sind viele Gesetze der Natur, die wir nur vermittelst der Erfahrung wissen können."† Nur die Gesetzmässigkeit in der Verknüpfung der Erscheinungen überhaupt, also die Natur ihrer allgemeinen Form nach, lernen wir nicht aus Erfahrung, „weil Erfahrung selbst solcher Gesetze bedarf, die ihrer Möglichkeit a priori zum Grunde liegen". Was die Deduktion leistete, ist also die Begründung der allgemeinen Gesetzlichkeit der Erscheinungen

* II. S. 97. ** IV. Einleitung. *** II. 478. † III. 83.

die, als Vorstellungen betrachtet, den Gesetzen des Bewusstseins untergeordnet sein müssen.

Die Deduktion schränkt selber ihre Ergebnisse auf diese Bedingung ein. „Empirische Gesetze können als solche ihren Ursprung keineswegs vom reinen Verstande herleiten, so wenig als die unermessliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen aus der reinen Form der sinnlichen Anschauung hinlänglich begriffen werden kann.“ Und — „auf mehrere Gesetze, als die, auf denen eine Natur überhaupt, als Gesetzmässigkeit der Erscheinungen in Raum und Zeit, beruht, reicht auch das reine Verstandesvermögen nicht zu, durch blosse Kategorien den Erscheinungen a priori Gesetze vorzuschreiben. Besondere Gesetze, weil sie empirisch bestimmte Erscheinungen betreffen, können davon nicht vollständig abgeleitet werden. — Es muss Erfahrung dazu kommen, um die letzteren kennen zu lernen.“* Auf die Frage, die Herbart gegen Kant zu richten meinte, woher die bestimmten Formen der Erscheinung, woher hier die runde, dort die viereckige Raumgestalt rühren? hat Kant bereits die Antwort erteilt: aus der Erfahrung, aus der Wirklichkeit, die den Erscheinungen zum Grunde liegt und sich in der besonderen Gestalt und Beschaffenheit der Phänomene offenbart. Noch einmal sei es gesagt: „Dinge als Erscheinungen bestimmen den Raum, d. i. unter allen möglichen Prädikaten desselben, machen sie es, dass diese oder jene zur Wirklichkeit gehören.“**

Der Realismus in der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes unterscheidet nicht die Vorstellungen von den Dingen, er lässt uns direkt mit den Dingen selbst verkehren; der Subjektivismus betrachtet Vorstellungen als Dinge, er lässt die Dinge selbst aus dem Bewusstsein hervorgebracht werden. Der Phänomenalismus, für den sich die Kritik entscheidet, erklärt die Vorstellungen für Erscheinungen der Dinge für das sinnliche Bewusstsein. Die Erscheinung hat ihrem Begriffe nach ein doppeltes Verhältnis, ein Verhältnis zu dem Dinge, das erscheint, und zu dem Bewusstsein, dem es erscheint. Die Erscheinung vermittelt Gegenstand und Bewusstsein. Nur für Erscheinungen kann eine Deduktion der reinen Erkenntnis geleistet werden. Wären die Gegenstände unserer Erkenntnis Dinge an sich selbst und nicht bloss die Erscheinungen der Dinge, so würden wir

* II. 115, 756. ** II. 341.

von ihnen gar keine Begriffe a priori haben können. Alle Erkenntnis würde empirisch und zufällig sein; — wobei wir freilich davon absehen, dass auf diesem Standpunkte das Erkennen unbegreiflich wäre, da ja die Gegenstände nicht leibhaftig in unsere Vorstellung herüberwandern können. Die Begriffe, die unser Verstand tatsächlich in seiner selbsteigenen Gesetzmässigkeit erzeugt, wären dann ohne Gebrauch, ohne Gültigkeit für die Dinge. Gäbe es dagegen keine Dinge, sondern nur Vorstellungen, grundlos und haltlos, weniger als Gebilde des Traumes, so könnte von einer gegenständlichen Erkenntnis nicht einmal geredet werden. Es gäbe dann nur individuelle Wahrnehmungen, da es an einem vom Bewusstsein unabhängigen Grunde fehlen würde, welcher die Einheit ihrer Verknüpfung notwendig macht. Der gegenstandslose Subjektivismus kennt folgerichtig den Begriff der Erkenntnis nicht. Nur der Phänomenalismus ermöglicht eine Erkenntnis, die ihrer Allgemeinheit und Notwendigkeit halber allein diesen Namen vollberechtigt führt. Denn Erscheinungen sind zugleich objektiv und subjektiv begründet. Sie sind empfangen in der besonderen Form, in der sie gegeben sind, also dem Belieben des bewussten oder eines unbewussten Denkens entzogen. Aber als Vorstellungen sind sie zugleich unterworfen der Form der Auffassung und Betätigung des Bewusstseins, mithin ist eine Erkenntnis a priori ihrer allgemeinen Form nicht bloss denkbar, sondern notwendig. Und aus diesem einzigen Grunde der Begreiflichkeit reiner Erkenntnisse wurde die Deduktion geführt.

Die zweite Bearbeitung der Deduktion, bei deren Darstellung wir uns kürzer fassen können, geht vom Begriff einer Verbindung überhaupt aus, ohne sich bei den empirisch-psychologischen Synthesen der Wahrnehmung, der Assoziation und Reproduktion und des empirischen Selbstbewusstseins aufzuhalten. Sie hält die transzendentale Untersuchung frei von Rückblicken auf die Psychologie. Der Begriff einer Verbindung schliesst ausser dem Mannigfaltigen und seiner Zusammensetzung die Einheit der letzteren in sich ein. Der oberste Grund dieser Einheit liegt im Begriffe des Selbstbewusstseins, seiner blossen Form nach betrachtet. „Das: Ich denke muss alle meine Vorstellungen begleiten können.“ Man beachte den Ausdruck dieses grundlegenden Satzes. Schopenhauer nannte ihn eine problematisch-apodiktische Enuntiation — einen Satz, der mit

der einen Hand nimmt, was er mit der anderen gab. In Wahrheit gibt sich in der Ausdrucksweise Kants der objektive Charakter seiner Beweisführung zu erkennen. Für die Erscheinungen selbst und ihre Gegenstände wird aus ihrer notwendigen Beziehung zu einem Bewusstsein eine Form der Einheit gefolgert. Erscheinungen müssen, als zu einem möglichen Bewusstsein gehörig, in Verhältnissen stehen, welche ihre Vereinigung in ein wirkliches Bewusstsein ermöglichen. „Synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Anschauungen als a priori gegeben ist der Grund der Identität der Apperzeption selbst, die a priori allem meinem bestimmten Denken vorhergeht." Dieser Sinn des Satzes er gibt sich zweifellos aus einer Anmerkung der ersten Auflage, in der wir den Keim der zweiten Darstellung zu erblicken haben. „Der synthetische Satz, dass alles verschiedene, empirische Bewusstsein in einem einigen Selbstbewusstsein verbunden sein müsse, ist der schlechthin erste Grundsatz unseres Denkens überhaupt. Es ist aber nicht aus der Acht zu lassen, dass die blosse Vorstellung: Ich in Beziehung auf alle andere, deren kollektive Einheit sie möglich macht, das transzendentale Bewusstsein ist. Diese Vorstellung mag nun klar (empirisches Bewusstsein) oder dunkel sein, daran liegt hier nichts, ja nicht einmal an der Wirklichkeit derselben, sondern die Möglichkeit der logischen Form alles Erkennens beruht notwendig auf dem Verhältnis zu dieser Apperzeption als einem Vermögen."* Es handelt sich also um die Begreiflichkeit der Erscheinungen, nicht um unser subjektives Begreifen derselben, um die Form der Denkobjekte, nicht um die Fähigkeit des Denkens. Wie die Erscheinungen ihrer sinnlichen Form nach den Bedingungen von Raum und Zeit unterliegen, so stehen sie als Erkenntnisobjekte zugleich unter der Bedingung des Denkens, d. i. der Einheit des Bewusstseins. Sie müssen, um erkannt werden zu können, den Akt der Apperzeption: Ich denke gemein haben können. Die Einheit des Bewusstseins ist Grundform der Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand. Denn „Objekt ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist", aller Vereinigung liegt aber als Form die Einheit des Bewusstseins zu Grunde. Daraus folgt, dass die synthetische Einheit des Bewusstseins eine objektive Bedingung aller Erkenntnis ist, „nicht

* II. 107

deren ich bloss selbst bedarf, um ein Objekt zu erkennen, sondern unter der jede Anschauung stehen muss, um für mich Objekt zu werden." Die allen empirischen Erkenntnisobjekten gemeinsame, in allen empirischen Subjekten des Erkennens identische Einheitsform des Bewusstseins, ausgedrückt durch die Vorstellung: Ich, ist die objektive Einheit des Selbstbewusstseins, Träger aller Erfahrung überhaupt, der äusseren wie der inneren. So gewinnt die zweite Bearbeitung unmittelbar aus der Analyse des Begriffs des Selbstbewusstseins die allgemeine Form des Objektes.

Kant hebt in der zweiten Darstellung noch bestimmter den Unterschied der transzendentalen, objektiven Einheit des Bewusstseins sowohl vom empirischen Selbstbewusstsein, als vom inneren Sinn hervor.* Das empirische Bewusstsein ist in der Verknüpfung der Vorstellungen zur Einheit eines Gegenstandes an gegebene Bedingungen der Assoziation gebunden, welche in den Verhältnissen der Erscheinungen selbst vorliegen und in so ferne zufällig, d. i. nicht a priori erkennbar sind. Die transzendentale Bewusstseinseinheit ist die Form der Vereinigung des Mannigfaltigen irgend welcher Anschauung, sie begründet daher die Vorstellung eines Objektes überhaupt und ist also der Grund der a priorischen Form des Begriffs vom Objekte. Daher heisst sie die objektive Einheit des Selbstbewusstseins. Vom inneren Sinne unterscheidet sie sich dadurch, dass sie, als Quell aller Verbindung, a priori ebensowohl auf das Schema des Raumes wie auf die Form der Zeit geht, und das Mannigfaltige von Anschauungen überhaupt zur Erkenntnis eines Gegenstandes vereinigt. Ich kann diese Unterscheidung nicht so wunderlich finden, als Schopenhauer sie fand. Sie beruht auf der richtigen Erkenntnis des Verhältnisses der äusseren zur inneren Erfahrung. Da die Einheit des Bewusstseins die Bedingung einer möglichen Erfahrung

* Auch die Definition der „synthetischen Einheit der Apperzeption" ist in der II. Auflage fasslicher. Sie heisst transzendental, weil sie als Grund der Möglichkeit und Gültigkeit des a priori erwiesen werden soll, ursprünglich, „weil sie dasjenige Selbstbewusstsein ist, was, indem es die Vorstellung: Ich denke hervorbringt, die alle anderen muss begleiten können, und in allem Bewusstsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann." Also die Vorstellung: Ich ist durch die Einheit des Bewusstseins hervorgebracht. Nur das Gesetz der Bewusstseinseinheit ist a priori; die Vorstellung zu Folge des Gesetzes erzeugt. In der Hervorbringung der Vorstellung: Ich wird die Einheit jeder anderen Vorstellung, auch der Vorstellung äusserer Gegenstände, erzeugt; daher ist die äussere wie die innere Erfahrung an die Form dieser Vorstellung geknüpft.

ist, da sie die Form der Vorstellung irgend eines Objektes bewirkt, so gehört sie zum allgemeinen Begriff der Erfahrung, abgesehen von deren besonderem Inhalt und abgesehen selbst von ihrer Trennung in einen äusseren und inneren Erfahrungskreis. Dieselbe Einheitsfunktion des Denkens bestimmt die innere Erfahrung, welche auch das Objekt der äusseren bestimmt. Deshalb ist sie die Form eines Bewusstseins überhaupt, sie konstituiert den Begriff des Bewusstseins. Die Erscheinungen der gegenständlichen Wirklichkeit haben mit den Erscheinungen des eigenen Innern die Form des Denkens gemein. Beide Erfahrungskreise treffen in der Einheit des Denkens zusammen, und das Prinzip des Denkens, die synthetische Identität, ist das Gesetz aller Erfahrung. Das Bewusstsein: Ich denke ist keine besondere Erfahrung, sondern die allgemeine Bedingung zur Erfahrung, oder, wenn man will, ihre gleichlautende Formel. Es drückt ebenso die logische Einheit der Gedanken aus, wie die Verbindung irgend welcher Erscheinungen zur Einheit eines Gegenstandes. Es ist mithin unabhängig von der besonderen Form der Erscheinung und daher von übergreifender Gültigkeit. Durch die Anknüpfung an die Einheitsform des Denkens wird die äussere Erfahrung keineswegs zu einem blossen Zubehör oder einer Domäne der inneren. Beide Erfahrungskreise sind vielmehr durch die formale Einheit des Denkens ursprünglich verknüpfte Teile einer einzigen, Alles befassenden Erfahrung. Mittels dieser Erkenntnis widerlegte Kant den problematischen Idealismus, als falsche Bedenklichkeit gegen die Gewissheit der äusseren Erfahrung. Er zeigte, dass diese ebenso unmittelbar gewiss sei, wie die innere, und dass sie sogar die Unterlage für die letztere bilde, weil nicht nur der überwiegende Teil aller Erkenntnisse der äusseren Erfahrung angehört, sondern auch der Anstoss zur Entwicklung einer inneren Erfahrung von der äusseren ausgeht. Die Richtigkeit dieser Erwägung lässt sich schon an der Empfindung, dem Elemente der Erfahrung, nachweisen. Durch ihre Beschaffenheit und Grösse (Intensität) ist die Empfindung auf die äussere, durch das Gefühl, das jeder Empfindung beiwohnt, auf die innere Erfahrung ursprünglich bezogen; beide Seiten der einen und ganzen Erfahrung sind mithin bereits in der Empfindung, dem einen Endpunkte des Erkennens, verbunden, wie sie auch im Denken, dem andern Endpunkte, notwendig verknüpft sind.

Die Unterscheidung der objektiven Einheit des Bewusstseins vom inneren Sinne bedeutet die Zurückweisung der psychologischen Empirie von der Methode der Vernunftkritik. Diese nimmt von vorneherein einen höheren Standpunkt ein, als den der psychologischen Erfahrung, — den Standpunkt im Begriff der Erfahrung.

Die Art, wie in der zweiten Bearbeitung der Deduktion von der notwendigen Unterordnung der Erscheinungen unter das Einheitsgesetz des Selbstbewusstseins zu den Kategorien, den Einheitsbegriffen in Urteilen, übergegangen wird, erscheint fasslicher und besonders mehr dem allgemeinen Verfahren der Kritik angepasst. Das methodische Mittel dafür bildet die Definition des Urteils seiner Bedeutung nach. Dadurch schliesst sich die transzendentale Deduktion eng an die metaphysische an. Sie ist die Rechtfertigung der Kategorien auf Grund der Bedeutung des Urteils, wie jene ihre Ableitung aus der Form des Urteils war.

Objekt ist dasjenige, in dessen Begriff gegebene Erscheinungen vereinigt gedacht werden. Der formale Grund dieser Vereinigung ist die notwendige Einheit des Bewutstseins. Die Handlung aber, wodurch die Vereinigung erfolgt, ist das Urteil. Denn Urteilen heisst: Erkenntnisse zur objektiven Einheit des Bewusstseins bringen. Das Urteil behauptet die Gültigkeit einer Vorstellungsverbindung vom Objekte. Durch diese dem Urteil wesentliche Beziehung auf das Objekt unterscheidet es sich von einem reinen Satze, einer nur ideellen Verbindung von Begriffen. Die Beziehung auf das Objekt, und damit die Erhebung eines Satzes zu einem Urteil, kann laut dem Begriffe des Objektes keine andere sein, als die Beziehung der Erkenntnisse auf die notwendige und allgemeine Einheit des Bewusstseins. Es ist dieselbe Handlung des Verstandes, wodurch wir das Mannigfaltige einer Anschauung ursprünglich zur Vorstellung eines Objektes verbinden und wodurch wir Begriffe in ein Urteil von objektiver Gültigkeit verknüpfen. Dieselbe Funktion, welche im Urteil auf Erkenntnisse angewandt diesen gegenständliche Bedeutung verleiht, wird auch in der Bestimmung einer Anschauung zur Vorstellung eines Gegenstandes ausgeübt. Mithin steht das Mannigfaltige, dadurch, dass es notwendig zur objektiven Einheit des Bewusstseins gehört, unter Funktionen des Urteils. Diese Funktionen sind aber, wie die metaphysische Deduktion bewiesen hat, die

Kategorien; also steht das Mannigfaltige der Anschauung unter Kategorien. Damit ist der „Anfang einer (transzendentalen) Deduktion der Kategorien gemacht". Es bleibt übrig, zu zeigen, wie die sinnlichen Eindrücke durch Einheitsbegriffe des Denkens bestimmt werden, — eine Aufgabe, welche vollständig erst im folgenden Abschnitte der Kritik, in der Lehre vom Schematismus, gelöst wird.

Wie die Anschauung erst mit dem Begriff verbunden zur bestimmten Anschauung, zur Vorstellung eines Gegenstandes wird, so steht auch der Begriff, um mehr zu sein, als die unbestimmte, leere logische Funktion in notwendiger Beziehung zur Anschauung. Einen Gegenstand bloss im Allgemeinen denken, und ihn erkennen ist nicht dasselbe. Zur Erkenntnis gehört Anschauung. Und zwar genügt die blosse Form der Anschauung noch nicht, um eine gegenständliche Erkenntnis zu geben. Nur weil das Vorstellungsschema von Zeit und Raum, in Anwendung auf welches die reinen Denkbegriffe Erkenntnissbegriffe werden, das Schema der empirischen, durch wirkliche Gegenstände gegebenen Anschauung ist, empfangen die Kategorien in der Anschauung gegenständliche Bedeutung. Ihre objektive Gültigkeit hängt davon ab, dass die Anschauungsform, deren Einheit sie begründen, Form der empirischen durch die Dinge bestimmten Anschauung ist. Diese Erklärung, durch welche der Gebrauch der Kategorien auf Gegenstände der Erfahrung eingeschränkt wird, ist von grösster Wichtigkeit. Sie kehrt noch an anderen, schon angeführten Stellen wieder und beweist unumstösslich, dass Kant, weit entfernt die objektive Gültigkeit der Mathematik, wie alle Erkenntnis a priori vorauszusetzen, sie vielmehr begründet. „Obgleich alle diese Grundsätze (der Mathematik) und die Vorstellungen des Gegenstandes, womit sich jene Wissenschaft beschäftigt, völlig a priori erzeugt werden, so würden sie doch gar nichts bedeuten, könnten wir nicht immer an Erscheinungen (an empirischen Gegenständen) ihre Bedeutung darlegen." „Die reine Anschauung kann ihren Gegenstand, mithin die objektive Gültigkeit nur durch empirische Anschauung bekommen."* Und früher heisst es: „Dass nun der Raum eine formale Bedingung a priori von äusseren Erfahrungen ist, dass eben dieselbe bildende Synthesis, wo-

* II. 199.

durch wir in der Einbildungskraft einen Triangel konstruieren, mit derjenigen völlig einerlei sei, welche wir in der Apprehension einer Erscheinung ausüben, um uns davon einen Erfahrungsbegriff zu machen, das ist es allein, was mit diesen Begriffen die Vorstellung von der Möglichkeit eines solchen Dinges verknüpft.“*

Die Möglichkeit der Kategorien als Erkenntnisbegriffen beruht auf ihrer Anwendung in der Form der Anschauung, mit welcher sie durch die synthetische Einheit des Bewusstseins verbunden sind. Aber selbst die Produkte dieser Anwendung würden noch ohne Bedeutung von Gegenständen und in Nichts von „Hirngespinnsten“** unterschieden sein, wenn nicht die Form der Anschauung Form der empirischen Auffassung der Dinge, Form der Dinge als Erscheinungen, wäre. Die Form der Vereinigung der Eindrücke, die von wirklichen Dingen herrühren, empfängt die Bestimmtheit einer Anschauung durch Funktionen des einheitlichen Denkens; aber auch umgekehrt empfangen die Funktionen des Denkens nur durch diese notwendige Beziehung vermittelst der Anschauungsformen auf Erscheinungen der Dinge, — also durch ihren Zusammenhang mit der empirischen Wirklichkeit gegenständliche Bedeutung. Um in der Terminologie Kants zu reden, so drückt die blosse Kategorie die Einheit des Denkens in irgend einer Anschauung, also eine intellektuelle Synthesis aus. Aber nicht durch diese bloss denkbare Synthese, sondern durch die „Synthesis speciosa“ in den Anschauungsformen, die uns gegeben sind, den Formen von Zeit und Raum, verschafft die Kategorie Erkenntnis — und zwar deshalb, weil diese Formen, die Formen unserer Apprehension, d. i. der Zusammenfassung der durch die Objekte bewirkten Eindrücke sind.

Wie ist es nun möglich, durch Kategorien die Gesetze der Verbindung und Einheit unter unseren Anschauungen und damit unter den Gegenständen der Erfahrung zu erkennen? Diese Frage wird in der Deduktion selbst nur im Allgemeinen dahin beantwortet, dass Kategorien, als Funktionen der objektiven Einheit des Bewusstseins, die Formen des Anschauens, Raum und Zeit zu gegenständlichen Anschauungen verbinden, und dadurch zugleich die allgemeinen Verhältnisse aller Gegenstände der Anschauung, die für uns notwendig räumliche und zeitliche Gegenstände sind, begründen. „Wenn ich

* II. 187. ** III. 50,

also zum Beispiel die empirische Anschauung eines Hauses durch Apperzeption des Mannigfaltigen derselben zur Wahrnehmung mache, so liegt mir die notwendige Einheit des Raumes und der äusseren sinnlichen Anschauung überhaupt zu Grunde, und ich zeichne gleichsam seine Gestalt dieser synthetischen Einheit des Mannigfaltigen im Raume gemäss." „Eben dieselbe synthetische Einheit aber ist, wenn ich von der Form des Raumes abstrahiere, die Synthesis des Gleichartigen in einer Anschauung überhaupt,"* — ein Akt des Bewusstseins, in seiner logischen Einheit und Kontinuität, der den Begriff der Grösse erzeugt. Also nicht eine fertige Raumanschauung liegt der äusseren Wahrnehmung und Auffassung zu Grunde, sondern durch die Einheit des Bewusstseins in der Auffassung wird die Form der Anschauung zur Anschauung verbunden, und sie wird es nicht vor der empirischen Anschauung, die etwa in ein a priori zustande gebrachtes „leeres Gefäss" eines Raumes hineingestellt würde, sondern mit dieser; — die empirische Gestalt wird nach dem einheitlichen Gesetze der Form der räumlichen Synthese entworfen, wobei ihre Besonderung und Bestimmtheit durch die gegebenen Eindrücke bewirkt und nur das Gesetz ihrer synthetischen Apprehension aus dem Bewusstsein erzeugt wird. Ist also die Theorie Kants nativistisch?

Die Folgerungen, welche Kant aus der Deduktion in dieser zweiten Darstellung entwickelt, fallen mit denen der früheren Bearbeitung zusammen. Nur die allgemeine Form, das Schema der Erfahrung, lässt sich aus den Einheitsfunktionen des Bewusstseins in den Formen der Anschauung ableiten; nur die allgemeine Gesetzlichkeit der Erscheinungen, nicht die besondere ihrer bestimmten Verhältnisse und Gestalten kann aus den Gesetzen des Denkens in ihrer Anwendung auf Raum und Zeit überhaupt a priori erkannt und vorausgesetzt werden. Es ist also nicht die Schuld Kants, wenn man später seine vollkommen rationelle Trennung der allgemeinen, der Gesetzlichkeit des Bewusstseins entstammenden Form der Erfahrung von ihrem besonderen, in dieser Form zwar empfangenen, aber von den Dingen herrührenden Inhalt verwischte und daran ging, den Kern der Wirklichkeit aus der Schale des Bewusstseins a priori zu produzieren.

* II. 754.

In allen wesentlichen Punkten stimmen die beiden Darstellungen überein, — in der Darlegung der Kategorien als Prinzipien des Begriffs der Erfahrung, der Einschränkung der Erkenntnis a priori auf die allgemeine Form der Erfahrung, der Anknüpfung der Funktionen des Denkens und der Formen des Anschauens an die übergreifende Einheit des Selbstbewusstseins; zum Beweis, dass zwischen ihnen keine prinzipielle, sondern nur eine methodische Verschiedenheit stattfindet. Den angeblichen „Idealismus" der ersten Bearbeitung haben wir bereits durch den Nachweis widerlegt, dass es der wirkliche, vom Bewusstsein unabhängige, ihm gegebene Gegenstand ist, welcher die Einheit des Bewusstseins in seiner Erkenntnis allgemein gültig und notwendig macht.

Zum Schlusse der ausführlichen Erörterung in dieser Nummer sollen noch die leitenden Gedanken des Beweisganges Kants in übersichtlicher Form hervorgehoben werden. Es erhellt daraus mit völliger Gewissheit, dass nach Kant die transzendentale Deduktion im objektiven Sinne zu verstehen ist, nicht im subjektiven, oder idealistischen. Für die Objekte selbst wird ein Gesetz ihrer Form in der Erfahrung abgeleitet, wenn auch ihre Beschaffenheit, und was sie ausser ihrem Verhältnis zu unserer Erkenntnis sein mögen, ebenso unbekannt bleibt, wie es müssig ist, darnach zu fragen.

Erscheinungen sind Vorstellungen, die uns durch Dinge gegeben werden. Als Vorstellungen stehen sie unter einer obersten Bedingung, einem allgemeinsten Gesetze: sie müssen je zu einem und demselben, numerisch identischen Ich gehören, d. i. möglicher Inhalt eines Selbstbewusstseins sein. „Es ist schlechterdings notwendig, dass in meiner Erkenntnis alles Bewusstsein zu Einem Bewusstsein gehöre", und es kann keine Einheit des Objektes, es kann kein Objekt vorgestellt werden, ohne die absolute Einheit des vorstellenden Subjektes. „Das: Ich denke muss alle meine Vorstellungen begleiten können", sonst wären es nicht meine Vorstellungen und ich könnte nichts von ihnen wissen. Dies aber soll nicht bedeuten, dass ich jedesmal an mich denke, so oft ich denke; es ist in diesem Satze nicht von dem subjektiven Bewusstsein die Rede, von einem auf mich selbst gerichteten Beobachten, es handelt sich in ihm um das objektive Bewusstsein, die Erkenntnis, die sich auf Gegenstände richtet. Daher es bei Kant heisst, es liegt hier nichts an der Wirklichkeit der Ich-

Vorstellung, sondern die Möglichkeit der logischen Form aller Erkenntnis beruht auf dem Verhältnis derselben zu dieser Apperception, als einem Vermögen. Nun ist durch das Ich, als schlechthin einfache Vorstellung, nichts Mannigfaltiges selbsttätig gegeben; in der Anschauung allein, die davon unterschieden ist, kann es uns gegeben werden. Aus dem: Ich gleich Ich, das nur die Identität des vorstellenden Subjektes mit sich selbst ausdrückt, und damit die Form eines „Bewusstseins überhaupt", lässt sich nicht, wie Fichte wollte, ein Inhalt hervorzaubern. Die Einheit also, welche die Beziehung auf ein Ich für jede seiner Vorstellungen notwendig macht, ist eine Einheit der Verknüpfung, eine „synthetische" Einheit. Daraus folgt, das Mannigfaltige in der Erscheinung selbst muss in einer Form gegeben sein, vermöge welcher es verknüpfbar ist, d. i. Gegenstand eines Selbstbewusstseins sein kann. So ist es zu verstehen, wenn es heisst: „synthetische Einheit des Mannigfaltigen als a priori gegeben, ist der Grund der Identität der Apperception selbst, die a priori allem meinem bestimmten Denken vorhergeht." „Nur dadurch, dass ich ein Mannigfaltiges in Einem Bewusstsein verbinden kann, ist es möglich, dass ich mir die Identität des Bewusstseins in diesen Vorstellungen selbst vorstelle, d. i. die analytische Einheit der Apperception ist nur unter der Voraussetzung irgend einer synthetischen möglich." Ich würde von mir selbst nicht wissen, wären mir nicht die Objekte meines Denkens, die Erscheinungen der Dinge an sich, in begreiflicher Form gegeben. Ohne denkbaren Gegenstand, — kein denkendes Ich. Die allgemeine Form des Objektes also ist aus der Beziehung seiner Erscheinung oder Vorstellung zu einem Ich-Bewusstsein a priori zu erkennen. Zwar die „Synthesis", die Verknüpfung des Gegebenen zu einem einheitlichen Bewusstsein, wird durch das Denken vollzogen; aber in dem Gegebenen selbst müssen die Bedingungen für die Möglichkeit dieser Verknüpfung liegen. Daher ist die „synthetische Einheit des Bewusstseins eine objektive Bedingung aller Erkenntnis, nicht eine, deren ich bloss selbst bedarf, um ein Objekt zu erkennen, sondern unter der jede Anschauung stehen muss, um für mich Objekt zu werden." Und noch fasslicher und bestimmter heisst es in dem ersten Entwurf dieses tiefsten Gedankens der Deduktion, in der schon angeführten Aufzeichnung: „die Dinge die uns a

posteriori (d. i. durch empirische Anschauung) gegeben werden mögen, müssen ebensowohl ein Verhältnis zum Verstande haben, d. i. eine Art der Erscheinung, dadurch es möglich ist, von ihnen einen Begriff zu bekommen, als ein Verhältnis zur Sinnlichkeit". Wir erläutern diesen Satz: in den Erscheinungen selbst muss etwas Beharrliches gegeben sein, das dem Dinge selbst entspricht, in ihren Veränderungen Regelmässigkeit, oder Abhängigkeit der Folge, in ihrem Zusammenbestehen wechselseitige Verbindung, so gewiss das Ich sich als beharrlich, kontinuierend und von übergreifender Einheit weiss. Nicht bloss tatsächlich sind die Dinge in der Erfahrung „assoziabel", nicht bloss wirklich lassen sich von ihnen empirische Begriffe bilden, sie sind notwendig assoziabel, sie stehen in ursprünglicher „Affinitat" oder Gemeinschaft zu einander: ihre allgemeine Form entspricht der Einheitsform des Denkens. Dinge, die mit der Einheitsform des Denkens in Beziehung auf Anschauung überhaupt, also nach Kants Sprachgebrauch: mit den Kategorieen, nicht übereinstimmen würden, könnten eben daher auch keine Gegenstände für ein Bewusstsein bilden; sie wären nicht Objekte einer möglichen Erfahrung. Die Form des Bewusstseins überhaupt ist auch die Form eines Gegenstandes überhaupt. In ihrer wesentlichen Form der Einheit stimmen Subjekt- und Objektbewusstsein notwendig überein; so notwendig einheitlich das Denken, so notwendig einheitlich ist auch das Objekt des Denkens. Ein regelloses Gewühle könnte nie Gegenstand eines denkenden Bewusstseins werden, aber auch das Bewusstsein selbst wäre unter dieser Voraussetzung nicht möglich. Und wie ich vom Objekte sagen kann: cogito, ergo est cogitabile, kann ich auch umgekehrt sagen: cogitabile est, ergo cogito. Die Dinge selbst also sind, soweit sie uns erscheinen und Objekte der Erfahrung werden können, ihrer eigenen Form nach begreifliche Dinge; soweit sind die Gesetze des Denkens der Dinge zugleich Gesetze der Dinge selbst, und der Beweis der objektiven Gültigkeit der Begriffe des reinen Verstandes in den Grenzen der möglichen Erfahrung ist erbracht.

5. Schematismus der reinen Verstandesbegriffe.

Der Aufbau des Systems der Erkenntniskritik erfolgt nach dem Grundriss einer Logik. Die Logik lässt in ihrer gebräuchlichen Anordnung der Lehre vom Begriff die Theorie der Urteile und dieser die Lehre vom Schlusse folgen. Demgemäss schliesst sich in der kritischen Logik an die Analytik der Begriffe die der Urteile, an diese die Doktrin der Vernunftschlüsse an. Der bisher betrachtete Teil der Erkenntniskritik war die Entwicklung des Begriffs der Erfahrung. Dieser Begriff dient nunmehr als Prinzip für die Grundsätze der Erfahrung: für die die Urteile, welche die allgemeine, a priori erkennbare Gesetzlichkeit der Erfahrung als solcher aussprechen und unser Denken in der besonderen Erfahrung leiten. Zur Vermittlung dieser Urteile mit den Begriffen a priori wird ein Kapitel: „Schematismus der reinen Begriffe" eingeschaltet, dessen Gegenstand ebenso gut, ja natürlicher im Zusammenhange der Deduktion hätte behandelt werden können. Weist doch die letztere selbst auf diesen Zusammenhang mit den Worten hin: wie die Begriffe a priori die Erfahrung möglich machen und welche Grundsätze ihrer Möglichkeit in der Anwendung der Begriffe auf Erscheinungen entstehen, wird das folgende Hauptstück — das Mehrere lehren.*

Die Notwendigkeit zwischen Begriff und Anschauung zu vermitteln, um eine Anwendung jenes auf diese im Urteil zu ermöglichen, ergibt sich für Kant aus der Ungleichartigkeit der beiden Arten von Vorstellungen. Die Bedingung der logischen Anwendung eines Begriffs auf einen andern ist die Gleichartigkeit beider; die Anwendung selbst geschieht durch Subsumtion der einen Vorstellung unter die andere. Nun ist der Begriff allgemein, die Anschauung individuell. Wie kann also diese dem Begriff subsumirt, durch ihn bestimmt werden? Ich halte die Schwierigkeit in dieser Form für nicht vorhanden, sondern nur durch eine unrichtige Auffassung der Allgemeinheit des Begriffs veranlasst. Wer in den Begriffen bestimmte, determinierte Vorstellungen sieht, wie in den Anschauungen, nur mit dem Unterschiede, dass jene Verhältnisse ausdrücken, diese inhaltliche Bestandteile, wird Begriffe zwar als abstrakte, daher allgemeine Vorstellungen betrachten, aber darum nicht für unbe-

* II. 757.

stimmter halten als es die anschaulichen Vorstellungen sind. Kant hat augenscheinlich an diesem Punkte, wie noch an andern, der traditionellen Logik zu viele Autorität eingeräumt; obschon gerade er zu einer richtigeren Theorie des Begriffs die Grundlagen schuf. Er erklärt den Begriff als Regel der Einheit in der Vorstellungsverknüpfung, mithin als bestimmtes, methodisches Verfahren des Denkens. Er führt selbst die reinen Begriffe auf Funktionen des Denkens zurück. Funktionen sind aber sicher keine unbestimmten Allgemeinheiten.

Dieser richtigen Einsicht ungeachtet blieb Kant in Bezug auf die Allgemeinheit des Begriffs von der Überlieferung abhängig, wie der Schematismus beweist. Um die Allgemeinheit des Begriffs mit der Individualität der Anschauung auszugleichen, bedarf es nach Kant einer Klasse von Zwischengebilden, die die Natur der begrifflichen Vorstellungen mit der der anschaulichen teilen: eben der „Schemata". Irre ich nicht, so sind es gerade diese Schemata selbst, welche allein im eigentlichen Sinne Begriffe sind, und was darüber hinaus liegt, ist nur noch das Wort, das diese Vorstellungen bezeichnet, aber keine für sich irgend fassbare Vorstellung mehr. Das Schema des Dreiecks z. B. ist die Regel oder das Gesetz der Konstruktion dieser Figur, notwendig, um den Gedanken des Dreiecks überhaupt mit der Anschauung eines bestimmten Dreiecks zu vermitteln. Ist aber dieser Gedanke ohne das Schema mehr als ein Wort von unvollziehbarem Sinne, oder ein Wort, das höchstens unser subjektives Schwanken zwischen verschiedenen Bildern von Dreiecken bezeichnet? Das Schema dagegen, die Konstruktionsregel, kann durch eine Gleichung, durch einen genau definierten Gedanken also, ausgedrückt werden.

Erst die schematisierte Kategorie ist Kategorie, und der Unterschied der Kategorien der Unterschied der Momente der reinen Anschauung.

Welche Vorstellung sich Kant von der Allgemeinheit des Begriffs gebildet hatte, geht aus seiner Ansicht hervor, dass die Zeitform sich zur Vermittlerrolle zwischen Begriff und Anschauung darbiete. Die Zeit ist nämlich Form der innern und zugleich der äusseren Erfahrung, also ein gemeinsames Merkmal beider, so dass die Zeit etwas vom diskursiv Allgemeinen eines Begriffes an sich hat. Die Schemata nun, welche die Begriffe des reinen Verstandes auf Anschauung überhaupt anwendbar machen, sind nach diesen Begriffen geordnet: die Zahl das reine Schema der Grösse in der

Erzeugung einer bestimmten Vorstellung der Zeit, der Grad das Schema der Realität in der Erfüllung der Zeit, die Sukzession in der Zeit, sofern sie einer Regel unterworfen ist, das Schema der Kausalität, die Gleichzeitigkeit das der Gemeinschaft oder Wechselwirkung; das Dasein endlich in irgend einer Zeit ist das Schema der Möglichkeit, das in einer bestimmten Zeit das Schema der Wirklichkeit, in aller Zeit das der Notwendigkeit. — Man wird, wie billig, Kants eigener Begabung für den „Schematismus" die Anerkennung nicht versagen wollen.

Nicht durch unbestimmte Allgemeinheit, durch ihre Unabhängigkeit von der Form der Anschauung kennzeichnen sich reine Begriffe. Die begriffliche Synthese von Grund und Folge wird streng logisch ohne Beziehung auf die Zeit gedacht; ebenso, wie Kant zeigte, der Satz des Widerspruchs und die logische Identität. Als Funktionen des Vorstellens sind Begriffe natürlich nur in der Zeit möglich, insofern ist die Zeit vom Begriffe untrennbar. Aber das Denkverhältnis selbst, das durch den Begriff ausgedrückt wird, ist seiner Gültigkeit nach unabhängig von der Zeit. Es entsteht nun die Frage: was Begriffsverhältnisse, in Abstraktion von Raum und Zeit gedacht, noch bedeuten? Und in dieser Frage scheint Kant Recht zu behalten, wenn er die reinen, gleichsam ausdehnungslosen Denkformen für sich nicht als Erkenntnisse ansieht, wenn er sie nur als Elemente zu möglichen Definitionen, daher selber für undefinierbar erklärt,* wenn er deshalb nachzuweisen sucht, dass das Begriffsverhältnis von Grund und Folge erst in der Anwendung auf die Folge der Veränderungen in der Zeit die Bedeutung des ursächlichen Verhältnisses gewinnt, und das Verhältnis von Subjekt und Prädikat erst in der Form des Beharrens im Gegenverhältnis zum Wechsel gedacht, zum Erkenntnisbegriff der Substanz und ihrer Akzidenzien wird. Übrigens unterschätze man nicht den Wert der reinen Formen des Denkens. Gerade ihre Unabhängigkeit von der Anschauungsart ermöglicht das formal logische Wissen, die Beurteilungsnorm des positiven.

Zur Kritik des Schematismus sei noch bemerkt, dass der Begriff der Zahl an unrichtiger Stelle erscheint. Der Umstand, dass die Zahlvorstellung nur in der Zeit vollziehbar ist, welcher Umstand dieser Vorstellung mit allen übrigen gemein ist, macht nicht die Zahl

* II. 200.

selbst zu einem zeitlichen Schema. Die Zahl bezieht sich a priori ebensowohl auf die ruhende Mannigfaltigkeit im Raume wie auf die sukzessiv entwickelte Reihe in der Zeit. Es ist von grösster Wichtigkeit, dass die Zahl dem Raume und der Zeit gemeinsam ist. Die Zahl ist die logisch bestimmte Mannigfaltigkeit überhaupt. Die bestimmende Funktion des Verstandes ist selber die ursprüngliche Einheit, welche die bestimmten empirischen Einheiten unterscheidet, die Teile verselbständigt und in ein logisches Zahlensystem vereinigt. Weil die Zahl von den Erscheinungsformen unabhängig ist, gilt sie auch von den Dingen selbst, vermittelt sie das positive Wissen von den Dingen; daher die Bedeutung der konstanten Zahlen für die Naturwissenschaft. — Übrigens kennt auch Kant die Unabhängigkeit des Zahlbegriffes von der Zeit. Er schreibt (Briefwechsel I. 529): „die Zeit hat keinen Einfluss auf die Zahlen selbst. Die Zahlenwissenschaft ist unerachtet der Sukzession, welche jede Konstruktion einer Grösse fordert, eine rein intellektuelle Synthesis. Sofern aber doch Grössen darnach zu bestimmen sind, so müssen sie uns so gegeben werden, dass wir ihre Anschauung sukzessiv auffassen können und also diese Auffassung der Zeitbedingung unterworfen sein".

Der Schematismus beweist von neuem, dass die Methode Kants nicht psychologisch ist. Als bewusste Gebilde zeigen die Vorstellungen die Elemente der Anschauung mit den Formen des Begriffs verschmolzen. Jede Vorstellung, sie sei Wahrnehmung oder ein empirischer Begriff, ist durch ihre Anknüpfung an das denkende Bewusstsein begrifflich bestimmt. Nur der Gebrauch von Begriff und Anschauung kann sie sondern und es bedarf eines vermittelnden Erkenntnisgrundes ihrer Wiedervereinigung, welchen Kant im zeitlichen Schema findet.

Der „Schematismus" vollendet somit die Lehre von den ursprünglichen Begriffen und bildet den Übergang zu der Lehre von den Grundsätzen der Erfahrung. In der Bestimmung der Zeit durch die Einheitsbegriffe des Denkens erlangen die Kategorien Anwendbarkeit auf die Erfahrung, und zwar deshalb, weil die Zeit allgemeine Form der Erscheinungen ist. — Begriffe sind, als Prädikate, die Prinzipien zu möglichen Urteilen. Die reinen Erkenntnisbegriffe werden vermittels des Schema zu Grundlagen für Urteile, deren Gültigkeit durch ihre Beziehung auf die Erfahrung bewiesen werden kann. Die Be-

ziehung auf die Erfahrung, ihrer Möglichkeit, d. i. ihrer allgemeinen Form nach, verschafft den ursprünglichen Synthesen des Bewusstseins gegenständliche Bedeutung. Der Begriff der Erfahrung ist das Prinzip synthetischer Erkenntnis a priori. „Erfahrung ist in ihrer Möglichkeit die einzige Erkenntnisart, die aller andern wirkliche Bedeutung gibt.“ Die Erkenntnis a priori „hat nur dadurch Übereinstimmung mit dem Objekte, dass sie nichts weiteres enthält, als was zur Einheit der Erfahrung notwendig ist“.* Der Begriff der Erfahrung wurde in der Ästhetik und Analytik entwickelt. Raum und Zeit und die Grundbegriffe des Denkens sind nicht deshalb gültige Vorstellungen, weil sie a priori sind, — in so weit sind sie vielmehr nur subjektiv und ideell; sondern weil sie die Elemente der Erfahrung sind. Und aus eben demselben Grunde der Beziehung auf Erfahrung folgt die Gültigkeit der Grundsätze, die der Verstand von den Dingen postuliert. Synthetische Urteile a priori haben einzig und allein als Prinzipien möglicher Erfahrung objektive Gültigkeit. „Im Ganzen aller möglichen Erfahrung liegen alle unsere Erkenntnisse, und in der allgemeinen Beziehung auf dieselbe besteht die transzendentale Wahrheit, die vor aller empirischen vorhergeht und sie möglich macht“, — oder, wie dieser Grundsatz der Grundsätze auch lautet: „die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung und haben darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteile a priori“.

Wir können von allen Dingen, die zu unserer Erfahrung gelangen, oder je gelangen können, etwas a priori erkennen, dasjenige nämlich, wodurch sie für uns Gegenstände der Erfahrung sind, d. i. dasjenige, wodurch es von Seiten des Subjektes aus allein möglich ist, Erfahrung von Dingen zu erlangen. Erfahrung ist uns nicht gegeben, sie muss von uns gemacht werden, und die Regeln, nach denen wir Erfahrung überhaupt machen, gelten darum von den Objekten der Erfahrung, weil sie von der Erfahrung der Objekte gelten.

6. Lehre und Beweis der Grundsätze der Erfahrung.

Grundsätze der Erfahrung sind Sätze, die der möglichen Erfahrung die Regeln geben. Sie bestimmen den Begriff der Erfahrung,

* II. 138.

erklären und bewirken zugleich, was in allen Erfahrungen Erfahrung ist.

Erfahrung, um es zusammenfassend zu sagen, wird von Kant in dem allgemeinen Sinne genommen, wonach ebenso Aussagen des gewöhnlichen Lebens als die methodisch gewonnenen Sätze der Erfahrungswissenschaft unter ihren Begriff fallen. Es ist ein Erfahrungsurteil, wenn ich sage: ich sehe einen Baum, oder: diese Mauer ist fest, wie es eine Erkenntnis aus Erfahrung ist, die mit dem Satze: die Luft ist schwer, ausgedrückt wird. Was in solchen Sätzen, ihr Inhalt mag noch so verschieden: singulär oder allgemein, ein Ding oder ein Vorgang sein, übereinstimmend angetroffen wird, macht, dass sie alle Erfahrung aussagen wollen. Zunächst die Allgemeingültigkeit einer jeden solchen Aussage. „Was Erfahrung unter gewissen Umständen mich lehrt, muss sie (unter den gleichen Umständen) mich jederzeit und jedermann lehren, und ihre Gültigkeit schränkt sich nicht auf das Subjekt und seinen damaligen Zustand ein". Diese Unabhängigkeit dessen, was als Erfahrung ausgesagt wird, von dem Zustande des wahrnehmenden Subjektes setzt die Abhängigkeit des Inhaltes der Aussage von etwas voraus, das von mir und den anderen Subjekten verschieden ist: die Abhängigkeit von dem Objekte. Wesentlich ist der Erfahrung ihre objektive Gültigkeit, von der die allgemeine und notwendige Gültigkeit die Folge und der Ausdruck ist. „Erfahrung ist eine Erkenntnis, die durch Wahrnehmungen ein Objekt bestimmt." Schon die blosse Analyse eines Erfahrungsurteiles zeigt aber, dass die Bestimmung eines Objektes durch gewisse, den Wahrnehmungsinhalt beurteilende Begriffe (Kategorien) erfolgt, welche Begriffe die Bedingungen einer allgemeingültigen und notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen ausdrücken, mithin die Vorstellung eines Objektes der Wahrnehmungen begründen. Die Erfahrung als solche also bedarf zu ihrem Zustandekommen dieser Begriffe und der Grundsätze ihrer Anwendung auf gegebene Wahrnehmungen. Soweit die Analyse ihres Begriffes, die durch jedes beliebige Erfahrungsurteil bestätigt werden kann. Nun ist es die Entdeckung Kants, dass die Grundsätze einer Erfahrung überhaupt zusammenfallen mit den Prinzipien, welche die Naturwissenschaft bei allen ihren Untersuchungen voraussetzt und mit denen sie die durchgängige Gesetzlichkeit des Daseins und der Veränderung ihrer

Gegenstände postuliert. Es kommt also auf den Beweis der objektiven Gültigkeit dieser Prinzipien, oder Forschungsmaximen an, und darauf, wie weit dieser Beweis zu führen ist. Dass die Erfahrungswissenschaft ohne die Voraussetzung ihrer Gültigkeit nicht möglich wäre, braucht nicht erst gezeigt zu werden, denn dies versteht sich von selbst. Und doch „konnte man niemals weiter kommen (beim Beweis eines solchen Satzes wie desjenigen der Kausalität) als zu beweisen, dass ohne diese Beziehung (der Veränderung auf eine Ursache) wir die Existenz des Zufälligen (eben das Eintreten der Veränderung) nicht begreifen könnten, woraus aber nicht folgt, dass eben dieselbe Beziehung auch die Bedingung der Möglichkeit der Sachen selbst sei.“ Und gleiches gilt von dem Satze der Substanz. „Man ersetzte daher diesen Mangel durch ein Postulat.“ Kant erst versuchte, und fand, was den Grundgedanken betrifft, diesen Beweis. Er zeigte, dass die Postulate der Naturwissenschaft deshalb die allgemeinsten Gesetze der Natur sind, weil sie die Grundsätze der Erfahrung der Natur sind. Sie gelten also von der Natur der Dinge, nicht deshalb, weil es ohne ihre Gültigkeit keine wahre Wissenschaft der Natur geben könnte, denn ob es eine solche geben kann, steht eben in Frage; sie gelten von ihr, weil ohne sie der Gegenstand der Naturwissenschaft, der Inbegriff ihrer Gegenstände: die Erfahrung nicht gegeben wäre. Diese Grundsätze machen eine Natur möglich, weil sie die Erfahrung möglich machen, und nur darum sind sie die obersten Naturgesetze, weil sie die Gesetze der Erfahrung sind. „Nur daran dass diese Begriffe (der Substanz, Kausalität, Gemeinschaft und die Grundsätze ihrer Anwendung) die Verhältnisse der Wahrnehmungen in jeder Erfahrung a priori ausdrücken, erkennt man ihre objektive Realität, d. i. ihre transzendentale Wahrheit, und zwar freilich unabhängig von der Erfahrung, aber doch nicht unabhängig von aller Beziehung auf die Form einer Erfahrung überhaupt und die synthetische Einheit, in der allein Gegenstände empirisch erkannt werden können“.* „Alle Erscheinungen liegen in einer Natur und müssen darin liegen, weil ohne diese Einheit a priori keine Einheit der Erfahrung, mithin auch keine Bestimmung der Gegenstände in derselben möglich wäre“.** Die Prinzipien der Möglichkeit der Erfahrung sind zugleich Prinzipien der in der Erfahrung möglichen Gegenstände.

* B. 269. ** B. 263.

Denn „alles dasjenige ist in Ansehung der Gegenstände der Erfahrung notwendig, ohne welches die Erfahrung von diesen Gegenständen nicht möglich wäre".* Überall in diesen Sätzen handelt es sich nicht unmittelbar um Erfahrungswissenschaft, denn diese sollte begründet werden, sondern um den Gegenstand der Erfahrungswissenschaft, eben die Erfahrung als solche.

Die Gleichsetzung von „Natur überhaupt", so wie ihr Begriff durch die obersten oder allgemeinsten Naturgesetze bestimmt wird, und möglicher Erfahrung ist nicht, wie man angenommen hat, der Ausgangspunkt des Kantischen Beweises, der sich in diesem Falle im Kreise drehen würde, sie schliesst den Beweis ab. Erst zeigt Kant, dass die Sätze der Beharrlichkeit der Substanz, der Kausalität der Veränderung, der Gemeinschaft oder Wechselwirkung (er nennt diese Sätze Analogien der Erfahrung) „nichts anders sind als Grundsätze der Bestimmung des Daseins der Erscheinungen" und als solche eine Erfahrung dieses Daseins möglich machen; dann führt er die Unterscheidung ein zwischen empirischen Naturgesetzen und den Gesetzen der reinen oder formalen Naturwissenschaft, die Unterscheidung zwischen empirischen Gesetzen und den Gesetzen des Empirischen, und weist nach, dass diese letzteren Gesetze identisch sind mit jenen Grundsätzen, „nach welchen selbst Erfahrung allererst möglich ist". „Wir müssen, schreibt er in den Prolegomena, empirische Gesetze der Natur, die jederzeit besondere Wahrnehmungen voraussetzen, von den reinen oder allgemeinen Naturgesetzen, welche, ohne dass besondere Wahrnehmungen zum Grunde liegen, bloss die Bedingungen ihrer notwendigen Vereinigung in einer Erfahrung enthalten, unterscheiden, und in Ansehung der letzteren ist Natur und mögliche Erfahrung ganz und gar einerlei". — So auch schon in der ersten Auflage der Kritik, die übrigens, wie bemerkt, den Ausdruck: reine Naturwissenschaft gar nicht enthält. — Wie Kant die objektive Gültigkeit der reinen Mathematik nicht von der Mathematik ableitet, sondern für sie beweist, so beweist er auch die Realität der reinen Naturwissenschaft nicht aus der Voraussetzung dieser Wissenschaft, er begründet sie durch den Begriff der Erfahrung. Dieser Begriff ist das Gegebene, jene Realität dagegen das Gesuchte, das, was zu beweisen war. Zur Probe der Richtigkeit dieser Auf-

* B. 260.

fassung lese man in der Erklärung der Prolegomena: „die Grundsätze möglicher Erfahrung sind nun zugleich allgemeine Gesetze der Natur, welche a priori erkannt werden können; — und so ist die Aufgabe: wie ist reine Naturwissenschaft möglich? gelöst“ — statt Erfahrung: reine Naturwissenschaft, und man sieht sogleich, dass, wenn der Satz so zu verstehen wäre, die Aufgabe, die er lösen sollte, durch ihn nicht aufgelöst ist, sondern einfach wiederholt wird. Dass die Grundsätze der reinen Naturwissenschaft zugleich allgemeine Gesetze der Natur sind: eben dies war zu beweisen; und dieser Beweis verläuft in den Prolegomena völlig parallel dem Beweise der Realität der reinen Mathematik. Wie die reine Mathematik deshalb objektive Gültigkeit besitzt, weil die „reinen Anschauungen“, die sie zum Grunde legt, die Formen der empirischen Anschauung sind, so gelten die Prinzipien der reinen Naturwissenschaft deshalb von den Dingen, weil sie die Grundsätze der Erfahrung der Dinge sind.

Auch in seinen Vorlesungen ging Kant (wie er 1792 an S. Beck schreibt) vom Begriff der Erfahrung aus und nicht von der reinen Naturwissenschaft. Er erklärt die Erfahrung für Erkenntnis, nämlich für die Vorstellung eines gegebenen Objektes als solchen durch Begriffe, und empirisch nennt er diese Erkenntnis, weil das Objekt für sie in der Vorstellung der Sinne gegeben ist.

Solche „intellektuelle und zugleich synthetische Sätze a priori“, wie der allgemeine Kausalsatz, lassen sich niemals aus blossen Begriffen beweisen, dies hatte schon Hume unwidersprechlich gezeigt, und ebenso wenig ist ihr Beweis empirisch zu führen. Es bedarf, um sie zu beweisen, der Vermittlung durch ein Drittes —, und „dieses Dritte ist die Möglichkeit (oder der Begriff) der Erfahrung, als einer Erkenntnis, darin uns alle Gegenstände zuletzt müssen gegeben werden können“. Der Nachdruck des Beweises, den Kant führte, liegt, was wohl zu beachten ist, nicht darauf, dass wir solcher Sätze bedürfen, um nach ihrer Anleitung Erfahrung zu machen; er liegt darauf, dass die Dinge selbst, soweit sie irgend zu unserer Erfahrung gelangen können, a priori notwendig den Verhältnissen, die durch diese Sätze ausgedrückt werden, konform sein müssen: er liegt auf der objektiven, nicht auf der subjektiven Seite des Begriffs der Erfahrung. Die Voraussetzung für die Lehre und den Beweis der Grundsätze der Erfahrung ist die transzendentale Deduktion ihrer Grundbegriffe. Diese

aber hatte gezeigt, dass schon die Erscheinungen der Dinge in einer den Begriffen des reinen Verstandes, zuoberst also der Einheit des Denkens entsprechenden Form gegeben werden. Grundsätze der Erfahrung aber, wir denken dabei an die wesentlichen unter ihnen die Analogien, sind nur die Regeln der „Exposition" der Erscheinungen, der Bestimmung ihres Daseins in der Erfahrung. Und zu zeigen, dass sie diese Regeln sind, ist der Beweis ihrer objektiven Gültigkeit.

Kant unterscheidet die Grundsätze der Erfahrung als mathematische und dynamische. Der letztete Ausdruck will nicht auf Grundsätze zur physischen Dynamik hindeuten, sondern nur anzeigen, dass die unter ihm verstandenen Sätze sich auf notwendige Verhältnisse der Wahrnehmungen und mittels dieser auf Verhältnisse des Daseins der Erscheinungen beziehen. Sie könnten besser logische Grundsätze heissen, da sie in der Anwendung der Begriffe der Identität und des Grundes auf die Zeitverhältnisse der Erscheinungen bestehen.

Unter den mathematischen Grundsätzen sind nicht Grundsätze der Mathematik zu verstehen, sondern die Prinzipien der Anwendung der Mathematik auf Erfahrung. Die gegen Kant gerichtete Bemerkung, seine Lehre von den mathematischen Grundsätzen habe nichts für die grossen Prinzipienfragen der Mathematik beigetragen, ist keine Einwendung, sondern ein Missverständnis. Die Form der Erscheinung kann a priori konstruiert werden; ich kann a priori wissen, dass sämtliche Erscheinungen eine Grösse und einen Grad besitzen, d. h. Raum und Zeit erfüllen. Daher sind die Grundsätze der Anwendung der Mathematik auf Erfahrung konstruktiv und haben die Bedeutung von Axiomen. Mit intuitiver Gewissheit erkennen wir, dass alle Erscheinungen der Aussenwelt extensive Grössen sind, und sollen wir nach Kant erkennen, dass alle Empfindungen Grade oder intensive Grössen haben. Kant folgert daraus, dass weder das Einfache noch das Leere Gegenstand der Erfahrung sein können. Zur Erfahrung gehört nicht bloss Denken, sondern auch Anschauung; dies wollen Kants Axiome und Antizipationen der Grössenbestimmung der Erscheinungen besagen. So richtig diese Lehre ist, so künstlich erscheint ihre Herleitung aus den Kategorien der Quantität und Qualität. Wir haben es hier abermals weniger mit der Methode, als mit einer Manier Kants zu tun, seiner Sucht, alles unter „Titel zu bringen" und auf das „Prokrustesbett" der Kategorien zu spannen. Während sich in

Wahrheit die Axiome der Anschauung als die einfachen und direkten Folgerungen der in der Ästhetik erkannten Beschaffenheit von Raum und Zeit, als den Formen des Auffassens, mithin der Erscheinung der Dinge herausstellen, werden sie von Kant erst auf dem Umwege durch die Kategorie der Quantität gewonnen. Ohne der innern Schwierigkeit zu gedenken, die sich gegen die Vorstellung eines reinen, der Anschauung baren Grössenbegriffs erhebt, ist die Ableitung Kants auch aus methodischen Gründen zu bemängeln. Logische Allgemeinheit oder Partikularität der Urteile haben nämlich mit dem mathematischen Grössenbegriff nichts gemein, als den in diesem Falle metaphorisch gebrauchten Namen Quantität. Der umgekehrte Versuch: statt die logische Quantität zum Prinzip der mathematischen Grösse zu machen, vielmehr diese zum Prinzip der Quantifizierung der Begriffe und Urteile, hätte eher Berechtigung. Übrigens ist die Gültigkeit eines Urteils in vielen oder in allen Fällen mit der Synthesis des Gleichartigen in der Erzeugung des Grössenbegriffs so wenig einerlei, dass sie höchstens eine entfernte Analogie mit ihr zeigt. Es bedarf zur formalen Erzeugung der Grösse ausser der Form des Anschauens nur der Einheitsfunktion des Bewusstseins; aber keines besonderen Denkbegriffs. Das: Ich denke ist selber jene gleichartige in aller Synthesis sich erhaltende und betätigende Vorstellung, welche in die Form der Anschauung Kontinuität und Einheit bringt.

Noch künstlicher ist der Gedankengang bei dem zweiten mathematischen Grundsatze, der die Notwendigkeit behauptet, dass das Reale, welches der Empfindung korrespondiert, einen Grad haben müsse, mit dem es die Zeit erfüllt. Nachdem in der Kategorienlehre der Erkenntnisbegriff der Realität der Behauptung in einem bejahenden Urteile gleich gesetzt worden war, eine Gleichung, deren Gültigkeit hier ununtersucht bleiben mag, wird die Kategorie der Realität als Prinzip einer Antizipation in Betreff der Beschaffenheit der Erscheinungen, oder des Gehaltes der Erfahrung gebraucht und zwar augenscheinlich nur aus dem Grunde, weil die Bejahung und Verneinung herkömmlicher Weise die Qualität eines Urteils heisst. Es ist ganz unerfindlich, was die sogenannte Qualität eines Urteils mit der Empfindung und ihrem Grade zu schaffen habe.*

* Die Kategorie der Realität ist nicht gleichbedeutend mit Realität im Sinne von Existenz oder Wirklichkeit. Sie, oder richtiger der Grundsatz ihrer Anwendung

Unter den Grundsätzen der Erfahrung ragen die Sätze der Erhaltung der Substanz, der Kausalität der Veränderung und des gegenseitigen Zusammenhanges der Erscheinungen nicht nur an Wichtigkeit vor den übrigen bei weitem hervor und sind auch nicht bloss in der geschichtlichen Entwicklung des Kantischen Kritizismus die bedeutendsten, was namentlich vom Prinzipe der Kausalität gilt; sie sind zugleich am Besten geeignet, die Beweisart synthetischer Sätze a priori ersichtlich zu machen, weshalb wir auf diese Sätze besonderen Nachdruck zu legen haben.

Zunächst ist ihres Unterschiedes von den mathematischen Prinzipien der Erfahrung zu gedenken. Die Form der Erscheinung der Dinge kann nicht bloss im Allgemeinen a priori erkannt, sie kann auch konstruiert, d. i. in einer von uns selbst hervorgerufenen, ideellen Anschauung dargestellt werden, wie es von der Geometrie geschieht. Die Verhältnisse des Daseins der Dinge in der Erfahrung dagegen können nicht konstruiert, sie können nur gedacht werden. In der Synthese zu einer Raumanschauung ist es das vorstellende Subjekt selber, das die gegebenen Eindrücke nach Gesetzen des Raumes zusammenstellt. Die Anwendung der mathematischen Gesetze in der Erfahrung ist intuitiv. Die bestimmte Gestalt ist zwar bedingt durch den Gegenstand der Erscheinung selbst; aber das Gesetz ihrer Kon-

in der Erfahrung, drückt nach Kant das aus, was von dem Realen, das einer Wahrnehmung entspricht, a priori zu erkennen ist. Von der Realität dagegen im Sinne wirklicher Existenz heisst es ausdrücklich: „was Realität betrifft, so verbietet es sich wohl von selbst, sich eine solche in concreto zu denken, ohne die Erfahrung zu Hilfe zu nehmen". Die Widerlegung des ontologischen Argumentes erfolgt in der transzendentalen Dialektik aus dem Satze: Sein ist kein Prädikat von irgend einem Dinge; Kategorien aber sind Prädikate der in der Erfahrung gegebenen, oder in ihr möglichen Dinge; folglich bedeutet die Kategorie der Realität nicht dasselbe wie Sein oder Existenz. Ich kann nach Kant von dem in der Erfahrung gegebenen oder möglichen Realen „antizipiren", d. i. a priori urreilen, dass es mit irgend einem Grade seines Daseins die Zeit erfüllen werde; aber ich weiss a priori nicht, mit welchem Grade; und mag ich auch in Gedanken den Grad seines Daseins von Null bis zu einer beliebigen Grösse konstruieren, so kommt dadurch niemals ein wirklicher Grad heraus. Begriffe bringen ihre Gegenstände nicht dem Dasein nach hervor, eben daher bedürfen Begriffe a priori einer Rechtfertigung ihres Gebrauches von Dingen. Es ist daher ein seltsames Missverständnis, zu sagen, Kant widerspreche sich selbst, oder, er meine das Gegenteil von dem, was er mit doch so klaren Worten behauptet, wenn er an der Realität von Dingen ausser unserem Denken (und sinnlichen Vorstellen) festhält, ja sie nachweist, und zugleich die Realität für einen blossen Begriff des reinen Denkens erklärt. — Es gibt immer Ausleger, die, so oft sich ihre Begriffe verwirren, dem Autor einen Widerspruch anrechnen.

struktion zu einer räumlichen Anschauung überhaupt ist in der sinnlichen Vorstellungsart unseres Subjektes gegeben. Aus einer gegebenen Wahrnehmung dagegen lässt sich nicht a priori schliessen, welche andere Wahrnehmung ihr folgen werde, welche ihr vorausgegangen sei. Denn das Verhältnis der Wahrnehmungen weist jederzeit auf das Verhältnis der Dinge selbst zurück, welche der Wahrnehmung zum Grunde liegen. Es mag sein, dass das allgemeine Verhältnis, das die Relationen der Wahrnehmungen zum Bewusstsein überhaupt haben, a priori erkennbar und in allgemeinen Grundsätzen auszudrücken ist. Aber die Anwendung dieser Grundsätze ist immer empirisch bestimmt. Es hängt daher nach der Lehre Kants von empirischen Kriterien ab, welche Wahrnehmung zu welcher andern sich verhalte wie die Ursache zu ihrer Wirkung, welche in der Erscheinung die Substanz ausdrücke, welche Wahrnehmungen endlich zur Gemeinschaft koexistierender Dinge gehören. Die Regeln der empirischen Assoziation geben die Fälle der Anwendung der nur im Allgemeinen a priori erkennbaren dynamischen Grundsätze her. So ist die Beständigkeit in der Folge zweier Erscheinungen das empirische Kennzeichen ihrer kausalen Verbindung, — so sind Undurchdringlichkeit, Beweglichkeit, Gewicht, empirische Gründe, die Materie als das beharrliche Substrat der Erscheinungen zu erkennen.* Die Bestimmungen nach dem Gesetze der Kausalität sind jederzeit zufällig d. i. empirisch bedingt. Wir sehen a priori nur ein, dass einer Veränderung eine Ursache vorangegangen sein muss, aber nicht welche es war.** Nur der Grund der Gesetzmässigkeit überhaupt kann a priori eingesehen werden, nicht der Grund des bestimmten Gesetzes, heisst es in einer Aufzeichnung, in Übereinstimmung mit der Unterscheidung in der Kritik zwischen der „Zufälligkeit" (Tatsächlichkeit) der besonderen Kausalitätsschlüsse und der Notwendigkeit des allgemeinen Kausalitätsprinzips. Die Gesetze der Kausalität, der Substanz und der Gemeinschaft der Substanzen und Vorgänge sind nicht intuitiv, sondern nur „diskursiv" erkennbar, sie sind nicht von anschaulicher Gewissheit, sie haben nicht eigentliche Evidenz, wie die mathematischen Prinzipien, sondern die Gewissheit einer begrifflichen Regel. Noch mehr — da diese Gesetze Verhältnisse des Daseins der Dinge

* III. S. 75 §. 30; II. 161, 173, 293. ** II. 591.

und der Veränderungen befassen, nicht die Formen ihrer Erscheinung; so gelten sie nur als Analogien, nicht als konstitutive Prinzipien oder Axiome. Dadurch, dass ich die Materie, auf Grund ihrer empirischen Eigenschaften als die Substanz der äusseren Erfahrungen erkenne, habe ich nicht das Wesen der Materie, sondern nur ihr Verhältnis zu meinem Denken erkannt. Ich gebrauche in allen Urteilen über äussere Dinge die Materie als das Subjekt; also ist jene Erkenntnis nichts weiteres als eine Analogie zu dem Begriffsverhältnis des Subjektes in Beziehung auf seine Prädikate. Die Materie verhält sich zu ihren Eigenschaften und Wirkungen in der Erscheinung, wie sich das Subjekt eines kategorischen Urteils zu seinen Prädikaten verhält. Dadurch, dass ein Vorgang als Ursache eines zweiten bezeichnet wird, ist nicht sein Wesen erkannt, sondern die Analogie des Verhältnisses der Ursache zur Wirkung mit der Konsequenz in einem hypothetischen Satze. Der Zusammenhang der Veränderungen ist dem Begriffsverhältnis von Grund und Folge analog, der Satz des zureichenden Grundes der Veränderungen eine Analogie der Erfahrung.

Kant will also nicht das Wesen der Substanz oder der Kausalität erklären, noch das wirkliche Verhältnis der Dinge selbst ermitteln, er will nur die Analogie des Verhältnisses ihrer Erscheinungen zu dem begrifflichen Verhältnis des Grundes und der Folge, und was den Satz der Substantialität betrifft, zu dem Verhältnis von Subjekt und Prädikat zeigen, und den Beweis führen, dass diese Analogien a priori erkennbar sind, als Gründe des Denkens von Gegenständen der Erscheinung. Und selbst diese Analogien will er nur im Allgemeinen beweisen, nicht aber bezweckt er, die besonderen Kriterien ihrer Anwendung anzugeben, denn diese sind jederzeit rein empirisch. Diese Einschränkung seines Beweises muss man im Auge behalten, um den Beweis selbst, ich sage nicht, zu kritisieren, sondern nur richtig zu verstehen.

Der Beweis der Analogie stützt sich auf das Ergebnis des Schematismus.

Die Grundsätze der Beharrlichkeit, der Kausalität und Gemeinschaft enthalten die a priori notwendigen Zeitbestimmungen in der Erfahrung überhaupt. Nun enthält die Zeit sowohl die Möglichkeit des Beharrens als der Veränderung und des Zugleichseins. Die Bestimmung dieser formalen Momente zu einheitlichen Vor-

stellungen ergibt die Zeitbegriffe der Beharrlichkeit, der Zeitordnung und des Zugleichseins in Ansehung aller möglichen Gegenstände der Erfahrung. Durch Unterordnung der Zeitform unter die logische Einheit des Bewusstseins ist diese Bestimmung der Zeitmomente notwendig. Als formale Vorstellung und nicht bloss als subjektive Form des Vorstellens betrachtet, ist die Zeit notwendig in ihren drei Modis der Beharrlichkeit, Sukzession und Koexistenz bestimmt. Was aber notwendig von der Vorstellung der Zeit überhaupt gilt, das gilt eben daher auch notwendig von allem in der Zeit Vorgestellten. Das Dasein der Erscheinungen in der Zeit ist mithin notwendig nach den Zeitbegriffen bestimmt. Nun drücken die Grundsätze der Analogien der Erfahrung nichts weiter aus als die Anwendung der Zeitbegriffe auf die Erscheinungen; also gelten diese Grundsätze notwendig von den Erscheinungen und durch diese von den Gegenständen der Erfahrung. Aber sie gelten von ihnen nur im Allgemeinen; welche besondere Zeitbestimmungen dieser oder jener Relation der Erscheinungen zukommen, folgt nicht a priori aus den Grundsätzen der Zeitbestimmung, sondern nur a posteriori aus dem empirisch gegebenen Verhältnis der Erscheinungen selbst.

Die Zeit selbst ist nicht wahrnehmbar. Sie ist nichts, was für sich selbst bestünde, sie ist eine subjektive Form, ein Gesetz des Vorstellens, und nur auf Anlass von Wahrnehmungen wird dieses Gesetz wirksam. Also haben die Wahrnehmungen selbst, mithin auch ihre Gegenstände, die Bestimmungen der Zeit an sich; die Erscheinungen enthalten notwendig das Beharrliche im Wechsel, die Zeitordnung in der Folge und das Zugleichsein. Die Notwendigkeit, dass die Zeitbegriffe und Grundsätze der Zeitverhältnisse giltig sind von den Erscheinungen, folgt daraus, dass die Zeit überhaupt Form der Erscheinung ist. Die Notwendigkeit, dass diese Begriffe gültig sind von den Objekten der Erscheinungen, ergibt sich aus der Definition des Objektes: „dasjenige an der Erscheinung, was die Bedingung einer notwendigen Regel (einer begrifflichen Vereinigung der Momente der Erscheinung) enthält, ist das Objekt“. Der Gegenstand, abgesehen von seiner Erscheinung, ist der Grund einer begrifflichen Regel der Reproduktion seiner Erscheinung. Die Zeitbegriffe sind Bestandteile objektiver Erkenntnis a priori, weil der Begriff überhaupt das Korrelat des Gegenstandes ist.

Man kann sich von der Notwendigkeit und allgemeinen Gültigkeit der Zeitbestimmungen a priori durch die folgende Erwägung überzeugen. Gesetzt, alles sei an sich in dauerlosem Wechsel begriffen, so bliebe dennoch die Voraussetzung eines Beharrlichen im Wechsel eine notwendige, schlechthin unvermeidliche Vorstellung, weil die Beharrlichkeit zur Bestimmung der Zeit überhaupt, mithin der Erscheinungen in der Zeit notwendig gehört, und es unmöglich ist, Veränderung vorzustellen ausser im Gegenverhältnis zu einem Beharrlichen, zu etwas, das sich nicht verändert. Dadurch allein schon, dass Erscheinungen in die Zeit aufgenommen sind, ist ein beharrliches Substrat der Erscheinungen notwendig, auch wenn es uns an allen empirischen Kriterien der Beharrlichkeit fehlen würde. Denken wir uns ferner die Folge der Dinge ohne jeglichen Zusammenhang, jedes Ereignis also als einen absoluten, grundlosen Anfang, ohne Ursache und ohne Erfolg, so könnte doch von einem solchen Anfang ohne etwas, was notwendig vorhergeht, keine Erscheinung, also auch keine Erfahrung, d. i. auf ein Objekt bezogene Erscheinung, möglich sein. Den Gesetzen der Bestimmung der allgemeinen Zeit sind die Gegenstände als Erscheinungen in der Zeit notwendig unterworfen.

Dass durch diese Reflexion wirklich der Nerv des Beweises der Erfahrungsanalogien blossgelegt wird, geht aus Kants eigener Erklärung hervor: „Die synthetische Einheit in den Zeitverhältnissen aller Wahrnehmungen, welche a priori bestimmt ist, ist also das Gesetz: „dass alle empirischen Zeitbestimmungen unter Regeln der allgemeinen Zeitbestimmungen stehen müssen.“ „Unsere Analogien stellen die Natureinheit im Zusammenhange aller Erscheinungen unter gewissen Exponenten dar, welche nichts anderes ausdrücken, als das Verhältnis der Zeit zur Einheit der Apperception“.* Die Richtigkeit unserer Auffassung wird ausserdem durch eine nähere Betrachtung des Beweisganges für die Analogien bestätigt.

Die Argumentation für die Gültigkeit des Grundsatzes der Beharrlichkeit der Substanz ist im Wesentlichen die folgende. Alle Erscheinungen sind in der Zeit, der Form unseres Anschauens. Nun enthält die Zeit sowohl das Zugleichsein als die Folge. Die Zeit

* II. 153, 181.

selbst wechselt nicht, nur die Erscheinungen kommen und gehen in ihr. Allein die Zeit selbst kann nicht wahrgenommen werden. Sie ist eine Form der Wahrnehmungen. Folglich muss in den Erscheinungen selbst das Substrat anzutreffen sein, welches die Zeit überhaupt, die Form des Beharrens, vorstellt, und an welchem der Wechsel oder das Zugleichsein durch die Verhältnisse der Erscheinungen zu ihm wahrgenommen werden kann, — d. i. die Substanz. Da diese also im Dasein nicht wechseln kann, so ist ihr Quantum unvermehrbar und unverminderbar. Nur in dem Beharrlichen sind Zeitverhältnisse möglich; ohne das Beharrliche käme es zu keiner Zeitvorstellung. So wirklich mithin die empirische Zeitvorstellung selbst ist, so notwendig findet ihre notwendige Bedingung statt; die Vorstellung der Zeit macht die Vorstellung eines Substrates der Zeit notwendig. Weil das Beharrliche in der Erscheinung die Bedingung ihrer Vorstellung, als eines zeitlichen Gegenstandes ist, so hat der Grundsatz der Beharrlichkeit Gültigkeit für den gesamten Umkreis der Gegenstände der Erfahrung. — Der dogmatische Philosoph beweist den Grundsatz der Beharrlichkeit aus dem Begriffe der Substanz. Diesen Beweis kann man ihm schenken, denn dass die Substanz beharre, liegt schon in ihrem Namen. Der kritische Beweis dagegen zeigt, dass es eine Substanz geben muss, ein beharrliches Substrat, das notwendig den Erscheinungen zu Grunde gelegt werden muss, als Bedingung der Zeitvorstellung überhaupt. Übrigens beachte man wohl, dass hier nur der „transzendentale“ Beweis der Beharrlichkeit angetreten wurde, — nicht der naturwissenschaftliche für die Beharrlichkeit der Materie. Es sollte nicht gezeigt werden, dass die Materie jenes beharrliche Substrat der empirischen Zeitvorstellung sei; sondern nur, dass Etwas überhaupt in den Erscheinungen ihr bleibendes Substrat darstelle. Dass die Materie der bestimmte Gegenstand des Zeitbegriffes der Beharrlichkeit ist, folgt aus empirischen Kriterien. Durch ihre Raumerfüllung, durch die Konstanz der Masse ist sie als das Substrat der äusseren Erscheinungen gekennzeichnet; auch ist sie das einzige Wirkliche, dessen Beharrlichkeit beobachtet werden kann, natürlich in den Grenzen, die jeder Beobachtung gesetzt sind. Der transzendentale Beweis der Beharrlichkeit gibt den allgemeinen Erkenntnisgrund, die obere Prämisse des naturwissenschaftlichen Beweises der Erhaltung der Materie. Was beharrt, kann nur die Er-

fahrung durch Wahrnehmung lehren, „die Beobachtung und Beurteilung muss zeigen, welches (Objekt) die Substanz sei", dass etwas in der Sinnenwelt notwendig beharrt, ist eine Voraussetzung, unter welcher überhaupt erst Erfahrung von der objektiven Welt möglich ist. Und darauf allein, dass „in allen Erscheinungen etwas Beharrliches ist", dass es in der Natur und in allen ihren Objekten eine unveränderliche Erscheinung, und weil Erscheinungen Grössen sind, eine quantitativ unveränderliche Erscheinung geben muss, es sei nun die Masse, oder irgend eine andere Invariante, zielt der Beweis Kants. „Die (a priori einzusehende) Einheit der Erfahrung wäre niemals möglich, wollten wir neue Dinge der Substanz nach entstehen lassen". Der Satz: nichts entsteht aus nichts, nichts vergeht in nichts, das Korrelar des Substanzsatzes, gehört zu den ältesten Überzeugungen der menschlichen Wissenschaft; er ist aus der Reflexion des Verstandes über das den Sinnen Gegebene entsprungen. Ein empirischer Beweis des Satzes bleibt immer unvollständig; wir können „die Materien bei allen ihren Verwandlungen und Auflösungen nicht so weit verfolgen, um den Stoff immer unvermindert anzutreffen"; auch wäre ein solcher Beweis nicht gesucht worden, ohne die alles Nachfragen nach ihm leitende Voraussetzung und Überzeugung von der notwendigen Gültigkeit des Prinzipes. Eines also von beiden: entweder Kants Beweis der notwendigen objektiven Gültigkeit des Substanzsatzes ist richtig, oder es ist überhaupt noch kein Beweis seiner Notwendigkeit geführt worden. Dass die Naturwissenschaft die „notwendige Inkorruptibilität der Substanz" bewiesen habe, ist eine Behauptung, welche die Grenzen eines jeden naturwissenschaftlichen Beweises völlig verkennt.

Der Begriff der Schöpfung und ihres Gegenstückes, der Vernichtung, ist transzendental und leer. Er überschreitet nicht bloss den Bereich der denkbaren Erfahrung, er zerstört ihn auch und hebt die Möglichkeit der Erfahrung auf. Denn er widerspricht der Einheit des Denkens und der Zeit, der obersten Bedingung der Gegenstände der Erfahrung. Er widerspricht derjenigen Verbindung im Zeitverhältnisse der Erfahrungsobjekte, welche zur Möglichkeit der Erfahrung notwendig ist. „Es ist nur eine Zeit, in welcher alle verschiedenen Zeiten nicht zugleich, sondern nacheinander gesetzt werden müssen". Und darum „ist die Beharrlichkeit eine notwendige Be-

dingung, unter welcher allein Erscheinungen als Gegenstände in einer möglichen Erfahrung bestimmbar sind". „Durch das Beharrliche allein bekommt das Dasein in verschiedenen Teilen der Zeit eine Grösse, die man Dauer nennt". Dasjenige aber, „woran alles Dasein in der vergangenen sowohl als der künftigen Zeit einzig und allein bestimmt werden kann", muss alle Zeit da sein.

Der Grundsatz der Substanz ist, so nennt ihn Kant selber, der „prinzipale", der oberste Grundsatz, daher in dem Grundsatz der Kausalität enthalten. „Veränderung ist eine Art zu existieren, die auf eine andere Art zu existieren eben desselben Gegenstandes folgt". „Eine jede Veränderung in der Welt ist nur eine Fortsetzung einer schon vorhandenen Reihe, und es hört ebensoviel auf, als anfängt zu sein".*

Den Grundsatz der Kausalität hat Kant in der zweiten Auflage der Kritik etwas anders formuliert als in der ersten. In dieser spricht er ihn in der Formel aus: alles was geschieht (anhebt zu sein), setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt; in der späteren Bearbeitung durch den Satz: alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung. Beide Sätze sagen zwar dasselbe, doch hat die zweite Formulierung in einem Hauptpunkte den Vorzug grösserer Deutlichkeit. Das Prinzip der Kausalität ist das Prinzip eines Grundes für jede Veränderung, es sagt die Abhängigkeit einer jeden Veränderung von einer ihr vorausgegangenen aus. Nun meint wohl auch der erste Ausdruck des Satzes bei Kant bei dem Geschehen, wie der erklärende Zusatz beweist: anhebt zu sein, Veränderung des Geschehens; er verleitet aber doch an Geschehen überhaupt zu denken, und es scheint, Kant selbst habe bei seinem Beweise des Satzes nicht überall den Unterschied zwischen Geschehen im allgemeinen und Veränderung des Geschehens festgehalten und statt von der Veränderung der Folge von der zeitlichen Folge überhaupt gehandelt.

Sein Beweisgang selbst ist dieser. Ich nehme wahr, dass Erscheinungen auf einander folgen. Ich verknüpfe also zwei Wahrnehmungen in der Zeitreihe. Nun ist Verknüpfung nicht gegeben, sondern wird hervorgebracht; sie beruht auf der synthetischen Fähigkeit des Bewusstseins. Die Verknüpfung kann nun in der blossen

* N. 1054 in den Reflex. bei Erdmann.

Einbildung vollzogen werden, wobei sie aber willkürlich und unbestimmt ist. Es bleibt unbestimmt, ob in derselben Weise, wie ich sie verbinde, die Zustände im Objekte selbst verbunden sind. Es ist nicht dasselbe zu sagen: etwas folge in der blossen Wahrnehmung, und zu urteilen, es folge im Gegenstande selbst. Damit die Sukzession der wahrgenommenen Vorgänge als durch Objekte bestimmt erkannt wird, muss das Verhältnis zwischen ihnen so gedacht werden, dass dadurch als notwendig bestimmt wird, welcher von beiden Vorgängen vorher und welcher nachher gesetzt werden muss. Eine notwendige Verknüpfung setzt eine objektive Regel voraus, mithin begriffliche Vereinigung, also Beziehung auf die objektive Einheit des Bewusstseins. Nun ist der Begriff, der die Zeitfolge der Veränderungen überhaupt bestimmt, der Begriff von Ursache und Wirkung. Der vorhergehende Teil der Zeit, oder der Inbegriff der Erscheinungen in ihm, wird als Grund des folgenden gedacht. Durch die Verknüpfung der Zeitfolge der Veränderungen nach Ursache und Wirkung wird also ihre Sukzession als objektiv bestimmt erkannt, m. a. W. das Begriffsverhältnis von Ursache und Wirkung ist die Bedingung a priori des Erkennens irgend einer bestimmten und objektiven Folge von Veränderungen. Dadurch allein, dass diese in der Zeit analog wie Grund und Folge verknüpft sind, erkenne ich, dass sie objektiv verknüpft sind.

Das Gesetz der Kausalität begründet Erfahrung und kann daher nicht aus der Erfahrung stammen. Damit ist aber erst der begriffliche Grund einer Erfahrung von objektiver Sukzession angegeben. Wie kommt es zur Anwendung des Begriffs von Ursache und Wirkung auf eine Folge der Erscheinungen? Ist diese Anwendung dem Belieben des Subjekts überlassen? Der Grund der Anwendung liegt nach Kants ausdrücklicher Lehre in den gegebenen Erscheinungen selbst, nicht in der blossen Vorstellung, dem subjektiven Zustande des Bewusstseins. Im Gehalte der Erscheinungen ist die Veranlassung oder das Motiv gegeben zur Hervorbringung der Begriffssynthese von Ursache und Wirkung. Wie es überhaupt das Objekt selbst ist, welches die Einheit des Bewusstseins in bestimmten Fällen notwendig macht, so ist es auch hier ein objektiver Grund, der diese begriffliche Vereinigung des Denkens hervorruft. Die empirische Wahrnehmung: es geschieht etwas, setzt voraus, dass eine Erscheinung

dieser Wahrnehmung vorhergegangen sei; und zwar setzt sie dies notwendig voraus, weil eine leere Zeit gar nicht erscheinen kann. Der Wahrnehmung des Geschehens kann keine leere Zeit vorangegangen sein. Jede Apprehension ist eine Wahrnehmung, die auf eine andere folgt. Dies ist eine allgemeine Bedingung jeder Zeitvorstellung. Nun bemerke ich in besonderen Fällen einen Unterschied des Verhältnisses der Erscheinungen, wornach ihre Reihenfolge bald umkehrbar, bald unveränderlich ist; nämlich so, dass B nur auf A folgt, nicht umgekehrt. In der Betrachtung eines ruhenden Objektes im Raume ist die Regel der Auffassung unbestimmt, oder besser, die Auffassung hat keine bestimmte Regel. Ich kann ein Haus von oben nach unten und von unten nach oben, von rechts nach links und umgekehrt betrachten. Hier ist die Folge der Vorstellungen subjektiv. Dagegen ist die sukzessive Lage eines Schiffes im Strome nicht umkehrbar, ihre Auffassung ist dem Belieben des Betrachters entzogen. Die Ordnung der Wahrnehmungen ist hier durch die Erscheinung selbst bestimmt, und diese Regel der Sukzession macht die Reihe der Vorstellungen notwendig. Sie erweckt den Gedanken der Ursächlichkeit. Nur der Form nach also entspringt dieser Gedanke dem Subjekte, seinen Inhalt und den Anlass seiner Entwicklung empfängt er von demjenigen, was in der Erscheinung nicht subjektiv, sondern durch den Gegenstand selber gegeben ist. Durch diesen Gedanken wird das objektive Verhältnis nicht etwa geschaffen, sondern erkannt. Der Gedanke kausaler Verknüpfung ist nicht die Bedingung der Existenz des bestimmten Verhältnisses, sondern die Bedingung seiner Erkenntnis. Nicht die Folge der Erscheinungen wird erst durch den Kausalsatz hervorgebracht, sie ist vielmehr in der empirischen Anschauung, also durch Dinge selbst gegeben; die Objektivität der Folge wird durch jenen Satz erkannt, und auch von dieser nur die allgemeine Form; der Fall der Anwendung des Satzes muss gegeben werden. In allen Fällen bestimmter Kausalität ist es nach der ausdrücklichen Lehre Kants die Überlegung über das gegebene Verhältnis der Erscheinungen, die Reflexion auf das Datum der Erfahrung, welche die Anwendung des Kausalitätsbegriffs vermitteln muss. Wie überall in der Lehre Kants, so bezieht sich auch hier die Apriorität nur auf die allgemeine Form des Denkens und Anschauens.

Da diese Erklärung der gebräuchlichen, subjektivistischen Auffassung der kritischen Philosophie zuwiderläuft, so ist eine nähere Ausführung derselben am Platze.

Wir haben nach Kant zu unterscheiden zwischen dem allgemeinen Kausalitätsbegriffe und den empirischen Begriffen der Kausalität und ebenso zwischen der allgemeinen Bedingung der Anwendung des Begriffs, der Bedingung a priori, und der empirischen. Jener Begriff allein ist unabhängig von der Erfahrung einzusehen. Dass eine Regelmässigkeit in der Folge der Erscheinungen notwendig ist, ist ein Gedanke, der den Begriff der Erfahrung als solcher begründet; aber welche Regelmässigkeit die Erscheinungen befolgen und wie weit ihre Regelmässigkeit reicht, kann nur aus Erfahrung erkannt werden. Die besonderen Gesetze der Natur sind von Seiten des Verstandes unbestimmt gelassen.* Noch mehr; selbst jener Gedanke einer Regelmässigkeit überhaupt würde unentwickelt bleiben, zeigten nicht die gegebenen Erscheinungen eine Regelmässigkeit, die zur Anwendung der Denkform auffordert. Wie kommen wir aber zu jenem allgemeinen Begriff der Kausalität, welcher allein a priori ist? Wir wissen bereits: durch Anknüpfung der Zeit, in ihrer Form der Sukzession, an die Einheitsfunktion des Denkens nach Grund und Folge. Und hier bewährt es sich abermals, dass der Schlüssel des Kausalitätsbeweises im Schematismus liegt. Die Zeit überhaupt ist in ihrer Folge bestimmt und dadurch sind die in die Zeit tretenden Erscheinungen notwendig — aber zunächst nur im Allgemeinen — bestimmt. „Wenn es nun ein notwendiges Gesetz unserer Sinnlichkeit, mithin eine formale Bedingung aller Wahrnehmungen ist: dass die vorige Zeit die folgende notwendig bestimmt, so ist es auch ein unentbehrliches Gesetz der empirischen Vorstellung der Zeitreihe, dass die Erscheinungen der vergangenen Zeit jedes Dasein in der folgenden bestimmen und dass diese als Begebenheiten nicht stattfinden, als sofern jene ihnen ihr Dasein in der Zeit bestimmen, d. i. nach einer Regel festsetzen. Denn nur an den Erscheinungen können wir diese Kontinuität im Zusammenhange der Zeiten empirisch erkennen". „So oft wir also erfahren, dass etwas geschieht, setzen wir dabei jederzeit voraus, dass irgend etwas vorausgehe, worauf

* IV. Einleitung u. §. 69 d. Anfang.

es nach einer Regel folgt". „Vor einer Begebenheit kann allerlei vorhergehen, aber Eines ist unter diesem, worauf sie jederzeit folgt" heisst es in einer Aufzeichnung, und nur darauf allein bezieht sich unser Wissen a priori. Die notwendige Bestimmung der Zeit in der Einheit des Denkens ist zugleich die allgemeine Bestimmung der zeitlichen Erscheinungen. Diese können nur in einem bestimmten Nacheinander in die Zeit treten, weil die Zeitreihe selbst a priori bestimmt ist. „Zu aller Erfahrung und deren Möglichkeit gehört Verstand, und das Erste, was er dazu tut, ist nicht: dass er die Vorstellung der Gegenstände deutlich macht, sondern dass er die Vorstellung eines Gegenstandes überhaupt möglich macht. Dieses geschieht nun dadurch, dass er die Zeitordnung auf die Erscheinungen und deren Dasein überträgt, indem er jeder derselben als Folge eine, in Ansehung der vorhergehenden Erscheinungen a priori bestimmte Stelle in der Zeit zuerkennt, ohne welche sie nicht mit der Zeit selbst, die allen ihren Teilen a priori ihre Stelle bestimmt, übereinkommen würde."*

Die Vorstellung der Zeit überhaupt in Ansehung der Ordnung ihrer aufeinanderfolgenden Teile ist a priori durch den Begriff von Grund und Folge verknüpft, deshalb ist jeder gegenständliche Vorgang in der Zeit im Allgemeinen kausal bestimmt. Eine gegenständliche, nicht bloss eingebildete Folge von Veränderungen ist nach Kant jederzeit kausal verbunden. Indem Objekte in die Zeit eintreten, sind sie durch die notwendige Einheit der Zeitreihe überhaupt in ein ursächliches Verhältnis getreten. Wir wissen a priori, dass das unmittelbar in der Zeit Vorangehende Ursache des unmittelbar Folgenden ist. Wir erkennen dies durch das Bewusstsein der notwendigen Einheit in der Zeitfolge selbst. So weit reicht nach Kant die Apriorität des Kausalitätsgesetzes. Wir wissen dagegen durch Erfahrung allein, welche Erscheinung unmittelbar vor einer andern vorhergeht. Durch die Bestimmtheit in der Wahrnehmung, welche Bestimmtheit gegeben ist, unterscheidet sich die objektive Folge der Erscheinungen selbst von der subjektiven blosser Vorstellungen.**

* II. 169.

** Auch im obigen Beispiele der Apprehension des Hauses ist die Wahrnehmung objektiv bestimmt, aber nicht kausal, d. i. durch ihre Folge, sondern nach dem Gesetz der Gemeinschaft der Teile, d. i. ihrer Koexistenz.

Der Übergang von einer subjektiven zu einer objektiven Zeitbestimmung erfolgt also nach Regeln der empirischen, nicht nach Gesetzen der apriorischen Synthese. Das empirische Kriterium dafür, welcher Vorgang mit einem zweiten kausal zu verknüpfen ist, liegt im Zeitinhalte, nicht in der Zeitform. Ich kann in diesen Sätzen nicht den „offenbaren Zirkel" finden, den Schopenhauer der Kantischen Beweisführung vorwirft. Nur wer, wie Schopenhauer, die Erscheinungen zu blossen Vorstellungen, ja eigentlichen Vorspiegelungen des Subjektes macht und in ihnen den gegenständlichen Faktor tilgt, wird diese Sätze mit einander unvereinbar finden. „Wie lässt sich Kants Behauptung, fragt Schopenhauer, dass Objektivität der Sukzession allein erkannt werde, aus der Notwendigkeit der Folge von Wirkung auf Ursache, vereinigen mit jener, dass das empirische Kriterium, welcher von zwei Zuständen Ursache und welcher Wirkung sei, bloss die Sukzession sei?" Richtig müsste es heissen: die beständige Sukzession. — Die Objektivität überhaupt folgt gemäss der Bestimmung a priori der Zeitform durch die Einheit des Denkens; alles, was in der Zeit erscheint, ist mit etwas, was vorhergegangen ist, notwendig verbunden. Aber was erscheint, ist dadurch noch keineswegs bestimmt. Was vorhergeht und was folgt, wird nur durch wirkliche Wahrnehmung erkannt; also ist das empirische Kriterium der Anwendung des Kausalverhältnisses allerdings, wie Kant lehrt, die Beständigkeit in einer bestimmten wahrgenommenen Folge. „Dass das Sonnenlicht, welches das Wachs beleuchtet, es zugleich schmilzt, indessen es den Ton härtet, kann kein Verstand aus Begriffen, die wir vorher von diesen Dingen hatten, erraten, viel weniger gesetzmässig schliessen, und nur Erfahrung kann uns ein solches Gesetz lehren. Wenn also vorher festgewesenes Wachs schmilzt, so kann ich a priori (nur) erkennen, dass etwas vorausgegangen sein muss (z. B. Sonnenwärme), worauf dieses nach einem beständigen Gesetze gefolgt ist; ob ich zwar, ohne Erfahrung weder aus der Wirkung die Ursache, noch aus der Ursache die Wirkung bestimmt erkennen könnte."

Gegen die Auffassung des Kausalitätsgesetzes durch Kant scheint sich jedoch ein sachliches Bedenken zu erheben, dem bereits Schopenhauer, dessen Einwendung gegen die Form des Beweises wir nicht stichhaltig fanden, Ausdruck gegeben hat. „Erscheinungen können

sehr wohl auf einander folgen, ohne aus einander zu erfolgen."* Auch die Sukzession der Töne einer Musik ist objektiv bestimmt, wer aber wird sagen, dass die Töne einer Musik nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung auf einander folgen? Nicht die Folge überhaupt, sondern die Veränderung der Folge ist kausal zu begründen. Wir mögen immerhin die objektive Folge der Erscheinungen im allgemeinen in der notwendigen Kontinuität der Zeitreihe begründet erkennen, aber sind Kontinuität der Folge und kausale Verknüpfung eins und dasselbe? Wer die Bewegung als ursprüngliche Eigenschaft der Elemente der Materie anerkennt, wird nach keiner Ursache der Bewegung, sondern nach einer solchen der Veränderung der Bewegung forschen. Eine gleichförmige Folge von Erscheinungen verlangt keine Begründung; sie ist ein Gegenstand des Wissens, kein Problem des Erklärens.

Kant ist diesem Bedenken gegen seine Kausalitätslehre selbst mit der Erklärung zuvorgekommen: „man merke wohl, dass ich nicht von der Veränderung gewisser Relationen überhaupt, sondern von Veränderung des Zustandes rede. Daher, wenn ein Körper sich gleichförmig bewegt, so verändert er seinen Zustand der Bewegung garnicht, aber wohl, wenn seine Bewegung zu- oder abnimmt". (Nur das nicht glücklich gewählte Beispiel von dem mit dem Strome treibenden Schiffe handelt von einer blossen Veränderung von Relationen.) Die Frage, wie die Objektivität auch einer blossen Folge von Relationen zu erkennen ist, enthält eine ernstliche Schwierigkeit nicht, auch wenn wir davon absehen, dass eine vollkommen gleichförmige Bewegung nur in unserer Theorie vorkommt, nicht in der Wirklichkeit selbst. Das Beispiel der Folge der Töne einer Musik aber bildet keine Gegeninstanz gegen Kant. Gewiss gehört jeder einzelne Ton der Reihe nur deshalb zur objektiven Welt, weil er in gleicher Weise für jedes gleichartige Gehör erzeugt wird, also aus äusseren Ursachen erfolgt, die von dem blossen Zustande des wahrnehmenden Subjektes verschieden und unabhängig sind; und ebenso ist auch die Reihe als Ganzes verursacht, erst durch den Schöpfer des Musikstückes, dann jedesmal von neuem durch den ausübenden Künstler. Doch, es ist nicht nötig, uns bei Beispielen aufzuhalten. Was Kant wirklich mit seinem Beweise des allgemeinen

* Schopenhauer: die vierfache Wurzel des Satzes vom Grunde, S. 87.

Kausalsatzes zeigte und ebenso, worin seine Lehre noch der Ergänzung bedarf, lässt sich aus seinem Verhältnisse zu Hume ersichtlich machen.

Hume hatte das Verhältnis der Kausalität aus der objektiven und regelmässigen Aufeinanderfolge bestimmter Impressionen oder Wahrnehmungen abgeleitet. Kant zeigte dagegen, dass wir erst in Rücksicht auf eine Regel der Kausalität zu erkennen vermögen, ob eine Folge von Wahrnehmungen, sie sei noch so beständig oder gleichförmig, wirklich eine objektive Folge ist. In bestimmten einzelnen Fällen lässt sich der Unterschied der Folge unserer Wahrnehmungen von der Folge in den Objekten selbst leicht unterscheiden. Wir nehmen den Donner nach dem Blitze wahr, mit welchem jener in Wirklichkeit gleichzeitig, oder nahezu gleichzeitig ist. Aber auch im allgemeinen ist dieser Unterschied zu erweisen. Wahrnehmungen als solche sind an den Zustand des Subjektes gebunden, daher individuell und auch die beständig gleiche Wiederkehr zweier aufeinanderfolgender Wahrnehmungen kann immer erst eine subjektive Regel ergeben, und eine daraus entspringende Erwartung, keine Erkenntnis eines Objektes. Wir müssen aus dem Bereich unserer Wahrnehmungen herausgehen, d. i. den Grund unserer subjektiven Regel in etwas von unserer Wahrnehmung Verschiedenem voraussetzen, um unsere Erlebnisse als objektive Begebenheiten erkennen zu können. Nur dadurch also, dass wir die Folge der Erscheinungen, mithin aller Veränderungen, dem Gesetze der Kausalität unterworfen denken, ist empirische Erkenntnis, Erkenntnis einer Folge im Objekte möglich; „nur dadurch ist darin eine Ordnung der sukzessiven Synthesis, die ein Objekt bestimmt.“ Die Erfahrung einer Veränderung im Unterschiede von ihrer blossen Wahrnehmung ist daher aus dem Gesetze der Kausalität abzuleiten, nicht, wie Hume wollte, das Gesetz aus der Erfahrung. Aber nicht darum allein, weil wir dieses Gesetz brauchen, um Erfahrung (von Veränderungen) zu machen, gilt es notwendig von den Gegenständen der Erfahrung, den Begebenheiten in ihr; ursachlose Veränderungen sind aus einem objektiven Grunde von aller Erfahrung a priori und notwendig ausgeschlossen; so gewiss eine Veränderung nur in der Zeit möglich, ein absoluter Anfang aber von dem Begriff der Zeit, mithin von allem, was in der Zeit erscheint, schlechthin ausgeschlossen ist. Daraus folgt aber, dass bei dem Kausalsatze nicht aller Nachdruck auf die Regelmässigkeit in der Folge der Veränderungen zu legen ist,

(hierin blieb Kant unter dem Einfluss Humes) sondern auf die Abhängigkeit einer jeden Veränderung von einer ihr vorangegangenen. Das Eintreten einer Veränderung steht unter dem Gesetze der Kausalität, oder die Veränderung ist notwendig, auch wenn sich ihre Ursache nicht ein zweites Mal in genau derselben Weise wiederholen sollte. Und ebenso bleibt sie auch in diesem Falle allgemein gültig, sie gilt für jedermanns Wahrnehmung, weil sie vom Objekte und nicht von dem Zustande des Subjektes abhängig ist. Statt also zu sagen: alles was anhebt zu sein, setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt, haben wir zu sagen: worauf es nach einer Regel folgen müsste, wenn seine Antezedentien sich wiederholten. Denn das Wort Regel ist hier nur ein anderer Ausdruck für objektive Notwendigkeit.

Aus der Verbindung des Kausalsatzes mit dem Satze der Erhaltung der Substanz, ergibt sich das Prinzip der Erhaltung der Ursachen. Es kann nichts in der Grösse der Wirkung entstehen, was nicht zuvor in der Grösse der Ursache vergeht, und nichts von der Grösse der Ursache vergehen, was nicht als Grösse der Wirkung fortbesteht.

Die dritte „Analogie“ der Erfahrung, der Grundsatz der Gemeinschaft wendet, was die rationale Kosmologie von dem commercium der Gemeinschaft der Substanzen an sich behauptet hatte, mit kritischer Einschränkung auf die Verbindung der Erscheinungen der Substanzen an, und die von ihrem Zugleichsein mögliche Erfahrung. Eine zweite Quelle des Satzes, neben dieser metaphysischen, ist das Prinzip Newtons von der Gleichheit der Aktion und Reaktion in aller Mitteilung von Bewegung. Kant behauptet noch allgemeiner, dass alle äussere Wirkung in der Sinnenwelt Wechselwirkung sei. Der Beweis dieses Satzes hat nichts Eigentümliches, er schliesst sich genau dem Beweisgange für die beiden ersten „Analogien“ an, und wir können uns daher bei seiner Betrachtung kurz fassen. Unsere Wahrnehmungen können derart aufeinander folgen, dass so oft die eine für unser Subjekt da ist, die andere nicht da ist, und umgekehrt. Soll daraus das Zugleichsein der Objekte unserer Wahrnehmungen erkannt werden, so müssen die Dinge in einem Verhältnis der Wirkung und Gegenwirkung zu einander stehen, d. h. die Bestimmungen des einen Dinges müssen ihren Grund in dem anderen haben und umgekehrt. Also ist das Zugleichsein der Substanzen im Raume nur

unter der Voraussetzung ihrer Wechselwirkung zu erkennen und diese Voraussetzung eine Bedingung der Möglichkeit der Dinge als Gegenstände der Erfahrung. — Wir können in diesem Prinzip der Wechselwirkung ein gleich ursprüngliches Prinzip, wie es die Grundsätze der Substanz und Kausalität sind, nicht erblicken; denn augenscheinlich beruht es nur auf der kombinierten Anwendung dieser beiden Sätze. Doch ist der Gedanke, den es ausdrückt, ebenso tief wie richtig. Die Sinnenwelt ist notwendig eine Einheit von Dingen und Vorgängen, und nichts in ihr kann als völlig isoliert angenommen werden; alles, was in ihr ist und wirkt, steht ursprünglich in der Gemeinschaft der Apperception.

„Alle Erscheinungen liegen in einer Natur und müssen darin liegen, weil ohne diese Einheit a priori keine Einheit der Erfahrung, mithin auch keine Bestimmung der Gegenstände in ihr möglich wäre.“ So weit die Dinge uns erscheinen und als Gegenstände der Erfahrung gedacht werden, stimmen sie notwendig mit den Begriffen unseres reinen Verstandes und den Bedingungen der Anwendung dieser Begriffe, den Grundsätzen der Erfahrung, überein. Was diese Grundsätze ausdrücken, ist der gesetzmässige, Zusammenhang der Erscheinungen in Raumund Zeit überhaupt: ihr Zusammenhang in einer Natur; sie sind darum die obersten Gesetze der Natur, weil sie die Gesetze der Erfahrung der Natur sind. Die Gesetzlichkeit überhaupt der Natur ist kein Resultat, sie ist die Voraussetzung der Erfahrung. „Auf mehrere Gesetze aber, als die, auf denen Natur überhaupt beruht, reicht das reine Verstandesvermögen, durch blosse Kategorien den Erscheinungen Gesetze a priori vorzuschreiben nicht zu. Besondere Gesetze, weil sie empirisch bestimmte Erscheinungen betreffen, können daraus nicht vollständig abgeleitet werden, ob sie gleich insgesamt unter jenen stehen. Es muss Erfahrung dazu kommen, um sie kennen zu lernen; von Erfahrung aber überhaupt und, was als ein Gegenstand derselben erkannt werden kann, geben allein jene Gesetze a priori die Belehrung“. In diesen Worten wird das rein Empirische in unserem Wissen, von dem was a priori erkannt und vorausgesetzt wird, auf das Deutlichste gesondert und zugleich die notwendige Verbindung dieser beiden Faktoren unserer Erkenntnis hervorgehoben.

Wohl hat, was die dogmatische Metaphysik unter dem stolzen Namen einer Ontologie suchte, ohne es je finden zu können, der

bescheidenen Wissenschaft einer Analytik des Verstandes, und damit der Bedingungen der Erfahrung, Platz gemacht. Der Verlust ist aber nur ein scheinbarer. Was jene immer nur zu versprechen vermochte, ward von dieser wirklich geleistet. Die Gesetze des Denkens sind zugleich Gesetze der Dinge selbst, so weit die Dinge Gegenstände unserer Erfahrung sind.

Die „Postulate des empirischen Denkens" zeigen den Unterschied zwischen blossem Denken und Erkennen eines Gegenstandes, sie sind die Definitionen der Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit in ihrer erkenntnistheoretischen Bedeutung. Es wird ausgeführt, dass die Möglichkeit eines Gedankens noch nicht die Vorstellung eines möglichen Dinges sei, weil zu dieser letzteren ausser der Übereinstimmung mit den Bedingungen des Denkens noch die mit den Bedingungen des Anschauens gehört. „Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung, der Anschauung und dem Begriffe nach, übereinkommt, ist möglich." Die Wirklichkeit einer Erkenntnis besteht in ihrem unmittelbaren oder mittelbaren Zusammenhange mit der Empfindung und den empirischen Verhältnissen der Anschauung, also den materialen Bedingungen der Erfahrung. Die Notwendigkeit endlich entsteht durch den Zusammenhang einer Vorstellung mit der Wirklichkeit nach allgemeinen Erfahrungsgesetzen; da aber nicht die Existenz selbst, sondern nur das Dasein ihrer Wirkungen nach allgemeinen Gesetzen erkannt werden kann, so ist die Notwendigkeit auf die Verhältnisse der Erscheinungen nach dem Gesetze der Kausalität eingeschränkt.* Notwendig sein und Wirkung einer Ursache sein, sind nach Kant Wechselbegriffe.

Das Charakteristische in dem Beweisverfahren der Grundsätze besteht darin, dass der Beweis nicht direkt aus Begriffen geführt wird. Es wird nicht gezeigt, „dass der gegebene Begriff geradezu auf einen andern führe", z. B. der Gedanke der Existenz auf den der Beharrlichkeit. Ein derartiger Beweis würde nicht aus dem formal logischen Denken herauskommen, er würde sich beständig im Kreise der Begriffe drehen, ohne ihre reale Bedeutung begründen zu können. Es wird vielmehr gezeigt, dass eine bestimmte Gedankenverbindung auf Grund der Zeitanschauung zur Form der Erfahrung notwendig gehöre. In der Nachweisung des Zusammenhangs der

* II. 190.

synthetischen Sätze a priori mit dem Begriff der Erfahrung, in ihrer Darlegung als begrifflicher Bestandteile der allgemeinen Form der Erfahrung, besteht der kritische oder transzendentale Beweis der Gültigkeit des A-priori dieser Sätze.

7. Erscheinung, Ding an sich und Noumenon.

Die Lehre von der Erscheinung und ihrem Korrelate, dem Dinge an sich selbst, gehört merkwürdiger Weise zu den am meisten bestrittenen Lehren des Kritizismus Kants. Seit dem Angriffe, den Aenesidemus (v. Schulze) gegen die Schlüssigkeit dieser Lehre unternahm und dem „hyperkritischen" Versuche Becks, das „Ding an sich" zu beseitigen, es in ein Produkt des „ursprünglichen", uns selber unbewussten Vorstellens zu verflüchtigen, hat der philosophische Streit um das „Ding an sich" nicht geruht. Selbst Schopenhauer, der sich selbst zum Thronerben Kants proklamierte, hielt unter dem Einflusse Schulzes, noch mehr aber unter der Einwirkung der geistigen Atmosphäre der Romantik in Deutschland mit ihrer Philosophie der Weltproduzierung aus dem Ich stehend, die Ableitung des „Dinges an sich" für gründlich verfehlt. Und einer der neuesten Ausleger Kants verwandelt die Konzeption des „Dinges an sich", ähnlich wie Beck, in einen Grenzbegriff, den sich das Bewusstsein selbst setzt, er erklärt das „Ding an sich selbst" und nicht bloss seinen Begriff für ein Erzeugnis der Methode.

Wir haben bereits festgestellt, dass Kant die Existenz der Dinge an sich unumwunden und in der strengsten Bedeutung des Wortes Existenz lehrt. Das Dasein der Dinge, unabhängig vom Bewusstsein, ist gegeben. Der kritische Idealismus, „das Gegenteil des Idealismus in der rezipierten Bedeutung des Wortes" bezweifelt nicht wie der problematische das Dasein von Dingen, noch hebt er es, wie der dogmatische, auf. Er lehrt, dass der „äussere Sinn" wirklich, nicht eingebildet ist, dass er wirkliche Dinge ergreift, wenn schon seine Vorstellungen, die räumlichen Anschauungen, nur Erscheinungen der Dinge sind. Und er widerlegt durch die Wirklichkeit der Wahrnehmung, durch ihre reale, auf Dinge gehende Bedeutung den Idealismus. Er „lässt also den Sachen ihre Wirklichkeit", nur ihre Vorstellung schränkt er auf Erscheinungen der Sachen an. Die Erscheinung ist Vorstellung „eines zwar unbekannten, aber nichts desto

weniger wirklichen Gegenstandes", dessen Existenz mithin „nicht wie beim eigentlichen Idealismus aufgehoben wird." Die Kritik lehrt dasselbe Objekt in zweierlei Bedeutung nehmen, als Erscheinung und als Ding an sich. Das Ding an sich ist die Gegenseite des Dinges in der Erscheinung. Wir müssen „eben dieselben Gegenstände, als Dinge an sich selbst denken, wenn wir sie auch als solche nicht erkennen können. Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, dass Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint." Im Begriffe der Erscheinung liegt schon der Begriff des Dinges selbst. „Der Verstand eben dadurch, dass er Erscheinungen annimmt, gesteht auch das Dasein von Dingen an sich selbst zu." Ist also der Begriff der Erscheinung gültig, so ist damit die Existenz der Dinge erwiesen. Alles, was in der Vorstellung nicht aus der reinen Erkenntnisform stammt, ist begründet durch die Dinge selbst. Nun setzt selbst die Anwendung der Vorstellungsform die Existenz der Dinge voraus. Eindrücke der Sinne, die nicht durch Selbstaffektion erzeugt sind, setzen das Vorstellen in Tätigkeit. Die „Rezeptivität", die sinnliche Empfänglichkeit beweist schon an sich selbst das Dasein der Dinge. Daher ist es „die beständige Lehre der Kritik, dass die Gegenstände, als Dinge an sich selbst, den Stoff zu empirischen Anschauungen geben, dass sie den Grund enthalten, das Vorstellungsvermögen seiner Sinnlichkeit gemäss, zu bestimmen." Und endlich ist die blosse Anerkennung besonderer, vom Verstande unabhängiger, also für ihn zufälliger Gesetze der Natur, und bestimmter mit dem reinen Vorstellungsschema und seiner ideellen Gestaltung durch die mathematische Phantasie nicht gegebener Gestalten ein genügender Beweis für den Realismus der Dinge. Die Erkenntniskritik Kants ist auf einer Wirklichkeitslehre aufgebaut, und diejenigen, welche die Kritik subjektivistisch verstanden und fortgebildet haben, folgten nicht den Bahnen Kants. Nur die wandeln ihnen wirklich nach, welche den realistischen Grund seiner Philosophie noch mehr zu befestigen und tiefer zu legen suchen.

Was bedeutet der methodische Begriff der Erscheinung?

Doch wir haben darauf schon wiederholt geantwortet. Erscheinung bedeutet das Verhältnis des Dinges selbst zum Subjekte. Dasjenige, so hörten wir, was nicht am Objekte, wie es an sich ist, jederzeit aber in seinem Verhältnisse zum Subjekt anzutreffen

und von der Vorstellung des Objektes unzertrennlich ist, ist Erscheinung.* Und ebenso: „in der Erscheinung werden jederzeit die Objekte, ja selbst die Beschaffenheiten, die wir ihnen beilegen, als etwas wirklich Gegebenes angesehen, nur dass, so fern diese Beschaffenheit nur von der Anschauungsart des Subjektes in der Relation des gegebenen Gegenstandes zu ihm abhängt, dieser Gegenstand als Erscheinung von ihm selbst als Objekt an sich unterschieden wird".** Nur die Vorstellungsart also ist ideell und macht, dass wir die Dinge als Erscheinungen erkennen. Der Begriff der Erscheinung hat zwei Seiten, eine nach dem Subjekte gekehrte: die Vorstellungsform, und eine die dem Objekte selbst zugekehrt ist. Nur der Anteil der Sinnlichkeit des Subjektes an der Erfahrung verwandelt die Dinge durch ihre Auffassung und Erkenntnis in Erscheinungen. Mittels des subjektiv-objektiven Begriffs der Erscheinung schränkt Kant einerseits den Dogmatismus des Denkens ein, dieser wähnte mit puren Begriffen an die Dinge selbst zu kommen; andrerseits widerlegt er durch ihn den Idealismus, welcher die Dinge beseitigte und in blosse Vorstellungen auflöste. Die Idealität des allgemeinen Raumes und der reinen Zeit begründet und erschöpft zugleich, wie früher ausgeführt wurde, den sogenannten Idealismus, richtiger Phänomenalismus Kants. Weil Raum und Zeit Vorstellungsformen sind, so sind sie an sich, d. h. ohne Anwendung auf die gegebenen Eindrücke der Dinge, nur Ideen. Weil sie aber sinnliche, nicht schöpferische, oder „intellektuelle" Anschauungsformen, weil sie die Formen der Vereinigung der Empfindungen zu Anschauungen sind, so liegt schon in der Wirklichkeit einer räumlichen und zeitlichen Vorstellung die Wirklichkeit von Dingen an sich selbst eingeschlossen. Wenn ich also sage: die Vorstellungsart des Raumes überhaupt ist subjektiv, mithin alles im Raum Vorgestellte, so weit es dies ist, selber nur Vorstellung an sich nicht weiter erkennbarer Dinge, so habe ich damit nicht diese Dinge ihrer Existenz nach bezweifelt oder vernichtet, sondern nur ihrer Vorstellung nach für Erscheinungen erklärt. Und wenn ich selbst behaupte, mit der Wegnahme des Subjektes schwindet die ganze Körperwelt, die nichts ist, als ein Inbegriff von Modifikationen

* II, 718. ** ebenda.

des räumlichen Vorstellens, dahin; so habe ich damit das Substrat der Körperwelt und den Grund der bestimmten Besonderungen meines Auffassens desselben nicht mit aufgehoben. Denn „dadurch erkenne ich dieses denkende Selbst seinen Eigenschaften nach nicht besser, noch kann ich seine Beharrlichkeit, ja selbst nicht einmal die Unabhängigkeit seiner Existenz von dem etwaigen Substratum äusserer Erscheinungen einsehen". „Etwaig" bedeutet hier nicht Ungewissheit der Existenz dieses Substrates sondern Unerkennbarkeit seiner Beschaffenheit. Um über die eigentliche Meinung Kants keinen Zweifel übrig zu lassen, betrachten wir gerade diejenigen Stellen der ersten Auflage der Vernunftkritik, welche von jeher für die Verkündigung eines reinen Idealismus gegolten haben. In den „Paralogismen" lehrt Kant: der eigentliche Gegenstand ist sowohl in Ansehung der innern, als der äussern Anschauung unbekannt.* Das heisst nicht: er existiert nicht, sondern wir erkennen ihn nicht, weil zum Erkennen nicht der blosse Begriff seiner Existenz genügt, sondern Anschauung hinzukommen muss, welche bei uns sinnlich ist, mithin ihr (der Anschauung) Gegenstand Erscheinung. „Das transzendentale Objekt, welches den äusseren Erscheinungen, ingleichen das, was der innern Anschauung zum Grunde liegt, ist weder Materie noch ein denkendes Wesen an sich selbst: sondern ein uns unbekannter Grund der Erscheinungen, die den empirischen Begriff von der ersten sowohl als zweiten Art (Wesen) an die Hand geben".** Daher ist es möglich, dass derselbe Gegenstand, welcher Träger äusserer, räumlicher Erscheinungen ist, auch der Träger der Phänomene des Bewusstseins ist*** —, ein Gedanke Kants, der seither immer mehr nach wissenschaftlicher Durchbildung ringt. Schopenhauer hat übersehen, dass der vierte

* II, 298. ** II, 303.

*** II, 289... mithin kann ich annehmen, dass der Substanz, der in Ansehung unseres äusseren Sinnes Ausdehnung zukommt, an sich selbst Gedanken beiwohnen, die durch ihren eigenen innern Sinn mit Bewusstsein vorgestellt werden können. Auf solche Weise würde eben dasselbe, was in einer Beziehung körperlich heisst, in einer anderen zugleich ein denkendes Wesen sein, dessen Gedanken wir zwar nicht, aber doch die Zeichen derselben in der Erscheinung anschauen können. Dadurch würde der Ausdruck wegfallen, dass nur Seelen (als besondere Arten von Substanzen) denken; es würde vielmehr wie gewöhnlich heissen, dass Menschen denken, d. i. eben dasselbe, was als äussere Erscheinung ausgedehnt ist, innerlich ein Subjekt sei, was denkt.

Paralogismus die Widerlegung der Idealität des äusseren Verhältnisses, also die Widerlegung des skeptischen Idealismus, des Zweifels an der Wirklichkeit der Dinge enthält, und dass diese Widerlegung auf Grund der Idealität aller Erscheinungen und mit denselben Argumenten erfolgt, die in der von ihm so bitter getadelten „Widerlegung des Idealismus“ (der zweiten Auflage) gebraucht werden. Es wird an beiden Orten gezeigt, dass äussere Wahrnehmungen so gut das Dasein wirklicher Dinge beweisen, wie die Selbsterfassung, die eigene Existenz beweist. Beide Bearbeitungen des Paralogismus lehren die Wirklichkeit der äusseren Wahrnehmung, die unmittelbare Gewissheit der Existenz der Dinge; beide, obschon die spätere bestimmter, die Zusammengehörigkeit der äussern und innern Erfahrung im Gegensatz zu der idealistischen Lehre der Abhängigkeit jener von dieser. Weil alle Wahrnehmungen die inneren, wie die äusseren bloss unserer Sinnlichkeit anhängen; so beweist die äussere Wahrnehmung ebenso zweifellos und direkt wie die innere das Dasein der Dinge. Denn daran, dass die innere meine Existenz und nicht bloss den Schein meiner Existenz beweist, ist kein Zweifel. Nur der Bewohner Bedlams hält sich für den „Niemand“. Die Idealität aller Erscheinungen hebt die falsche Bedenklichkeit des psychologischen Subjektivismus auf. Der Gedankengang Kants in der Widerlegung des Idealismus ist dieser. Das Ausser uns sein hat eine doppelte Bedeutung. Es bedeutet die von uns unabhängige und unterschiedene Existenz der Dinge an sich selbst und dasjenige, was zur äussern Erscheinung der Dinge gehört: ihre Vorstellung im Raume. Die psychologische Frage nach der Realität bezieht sich nicht direkt auf die Existenz, sondern auf die Vorstellung der Existenz. Ist diese Vorstellung wirklich oder eingebildet, hat sie reale oder ausschliesslich subjektive Bedeutung? Nun stellt die Wahrnehmung ohne Zweifel etwas Wirkliches im Raume vor. Das Reale der Anschauung, ausgedrückt in der Bestimmtheit unserer Vorstellung, „kann man a priori nicht erdenken, und ohne Wirkliches würde gar nichts, auch keine Erscheinung vorgestellt“. Zwar ist der Raum und sind mithin die räumlichen Vorstellungen in uns, als unsre Vorstellungsart und deren Bestimmungen. Aber eben deshalb beweist die äussere Wahrnehmung unmittelbar eine Wirklichkeit im Raume. Wären nämlich äussere Gegenstände (in

dieser ihrer Qualität als äussere) nicht Erscheinungen, wäre der Raum nicht Vorstellungsform der Dinge, so würde „es schlechterdings unmöglich sein zu begreifen", wie wir zur Erkenntnis der Wirklichkeit der Dinge gelangen. Nur dann ist diese Wirklichkeit nicht nur zu begreifen, sondern unmittelbar gegeben, wenn räumliche Vorstellungen Erscheinungen der Dinge sind, wenn das Ausser uns sein im räumlichen Sinne zur Form ihrer Erscheinung in uns gehört, weil wir ja nicht im eigentlichen Sinne ausser uns empfinden können.

Die Idealität der Raumform ist das einzige Mittel, die Realität von uns unterschiedener Dinge zu beweisen. „Denn wenn man den Raum und die Zeit als Beschaffenheiten ansieht, die ihrer Möglichkeit nach in Sachen an sich angetroffen werden müssten und überdenkt die Ungereimtheiten, in die man sich alsdann verwickelt, indem zwei unendliche Dinge, die nicht Substanzen, auch nicht etwas wirklich den Substanzen Inhärierendes, dennoch aber Existierendes, ja die notwendige Bedingung der Existenz aller Dinge sein müssen, auch übrig bleiben, wenngleich alle existierenden Dinge aufgehoben werden, so kann man es dem guten Berkeley wohl nicht verdenken, wenn er die Körper zu blossem Schein herabsetzte, ja es müsste sogar unsere Existenz, die auf solche Art von der für sich bestehenden Realität eines Undinges, wie die Zeit, abhängig gemacht wäre, mit dieser in lauter Schein verwandelt werden; eine Ungereimtheit, die sich bisher noch Niemand hat zu Schulden kommen lassen."*

Wie hat Kant das „Ding an sich" aus der Erscheinung, deren Begriff wir festgestellt haben, abgeleitet? — Obschon die bisherige Auseinandersetzung die Beantwortung dieser Frage eingeschlossen enthält, so sei mir erlaubt, noch ihre klare Erörterung durch Schopenhauer aus seiner späteren, der Anerkennung der Wirklichkeit sich zuneigenden Periode herzusetzen, und an diese die eigenen Bemerkungen zu knüpfen. „Eine strenge Ableitung des Dinges an sich hat Kant nie gegeben, vielmehr hat er dasselbe von seinen Vorgängern, namentlich Locke, überkommen und als etwas, an dessen Dasein nicht zu zweifeln sei, indem es sich eigentlich von selbst

* II. 719.

verstehe, beibehalten; ja, er durfte dies gewissermassen. Nach Kants Entdeckungen nämlich enthält unsre empirische Erkenntnis ein Element, welches nachweisbar subjektiven Ursprungs ist und ein anderes, von dem dieses nicht gilt; dieses letztere bleibt also objektiv, weil kein Grund ist, es für subjektiv zu halten. Demgemäss leugnet Kants transzendentaler Idealismus das objektive Wesen der Dinge, oder die von unsrer Auffassung unabhängige Realität derselben zwar soweit, als das a priori in unserer Erkenntnis sich erstreckt; jedoch nicht weiter; weil eben der Grund zum Ableugnen nicht weiter reicht: was darüber hinausliegt, lässt er demnach bestehen, also alle solche Eigenschaften der Dinge, welche sich nicht a priori konstruieren lassen. Denn keineswegs ist das ganze Wesen der gegebenen Erscheinungen, d. h. der Körperwelt, von uns a priori bestimmbar, sondern bloss die allgemeine Form ihrer Erscheinung ist es. Das durch alle jene a priori vorhandenen Formen unbestimmt Gelassene, also das hinsichtlich auf sie Zufällige ist eben die Manifestation des Dinges an sich selbst. Nun kann der empirische Gehalt der Erscheinungen d. i. jede nähere Bestimmung derselben nicht anders als a posteriori erkannt werden: diese empirischen Eigenschaften verbleiben sonach dem Dinge an sich selbst, als Äusserungen seines selbsteigenen Wesens durch das Medium aller jener apriorischen Formen hindurch. Dieses Aposteriori, welches, bei jeder Erscheinung, in das Apriori gleichsam eingehüllt, auftritt, . . . ist demnach der Stoff der Erscheinungswelt im Gegensatz ihrer Form. Da nun dieser Stoff keineswegs aus den von Kant so sorgfältig nachgesuchten . . . Formen der Erscheinung abzuleiten ist, vielmehr nach Abzug alles aus diesen fliessenden noch übrig bleibt . . . . dabei aber auch andrerseits keineswegs von der Willkür des erkennenden Subjektes ausgeht, vielmehr dieser oft entgegensteht; so nahm Kant keinen Anstand, diesen Stoff der Erscheinungen dem Dinge an sich selbst zu lassen. . . . Da wir nun aber solche allein a posteriori erkennbare Eigenschaften durchaus nicht isolieren und von den a priori gewissen getrennt . . . auffassen können . . ., so lehrt Kant, dass wir zwar das Dasein der Dinge an sich, aber nichts darüber hinaus erkennen. . . . Höchstens lässt sich noch sagen: da jene apriorischen Formen allen Dingen, als Erscheinungen ohne Unterschied zukommen, . . . die Dinge aber doch

bedeutende Unterschiede aufweisen; so ist das, was diese Unterschiede, also die spezifische Verschiedenheit der Dinge bestimmt, das Ding an sich selbst.“* Obiges „höchstens“ kennzeichnet den Philosophen der apriorischen Schule; denn was mit diesem Ausdruck der Geringschätzung gemeint ist — stellt sich näher besehen, als der gesamte Stoff der positiven Wissenschaften heraus.

Die Sache so angesehen, fährt Schopenhauer fort, scheint Kants Annahme und Voraussetzung der Dinge an sich, ungeachtet der Subjektivität der Erkenntnisformen, ganz wohl befugt und gegründet. Dennoch erklärt sich Schopenhauer sogleich darauf gegen die Voraussetzung Kants und zwar aus dem Grunde, weil eine nähere Prüfung des Gehaltes aller Erscheinungen ergebe, dass derselbe in unserer eigenen Sinnesempfindung bestehe, welche durch „die Verstandesfunktion der Kausalität“ in Vorstellungen von Dingen umgesetzt werde. Nun sieht aber jeder, der nicht von der vorgefassten Meinung des Subjektivismus eingenommen ist, sofort, dass genau dieselbe Argumentation auch für die Empfindung gelte. Die Subjektivität der Empfindung betrifft einzig und allein ihre Beschaffenheit, ja genauer zu reden gar nur das Gefühl, das jede Empfindung begleitet. Aus dieser in uns liegenden Möglichkeit in einer gewissen, durch die Natur unserer Sinnlichkeit gegebenen Beschaffenheit erregt zu werden, folgt weder die bestimmte Intensität, der Grad der wirklichen Empfindung, noch das Eintreten gerade dieser bestimmten Modifikation unserer Sinnlichkeit. Es folgt a priori aus der Beschaffenheit der Empfindung nicht, wie stark ich in diesem Augenblicke empfinde und dass ich hier rot, dort blau empfinde. Die Bestimmung dieser a priori unbestimmt gelassenen Möglichkeiten weist ebenso zweifellos und noch direkter auf Existenzen hin, die von unserem eigenen subjektiven Dasein unterschieden sind, wie die Bestimmung der Erkenntnisformen. Die Bestimmtheit des Grades und der Qualität sind objektive Elemente in der Empfindung, Bestandteile der Erscheinung, d. i. der Wirkung der Dinge auf uns — und der obige Beweisgang ist mithin richtig, ja unvermeidlich auch von der Empfindung. Kant wusste übrigens wohl und bemerkte es, dass

* Parerga und Paralipomena I. B. (2 Aufl.) 99.

die Empfindung die Materie unserer Anschauung bilde, welche der Materie der Erscheinung bloss korrespondiert.

Es ist von Wichtigkeit, dass Schopenhauer der Meinung, die er selber früher geteilt hatte, entgegentritt, Kant habe die Existenz der Dinge an sich durch einen Kausalitätsschluss abgeleitet. Ich kann übrigens auch bei dieser Meinung den Widerspruch, in den sich die vermeintliche Ableitung mit der Lehre von der ausschliesslich phänomenalen Gültigkeit des Grundsatzes der Kausalität verwickelt haben soll, nicht finden. Kant unterscheidet bestimmt den Grundsatz der Kausalität vom Kausalitätsbegriffe, und schränkt nur den ersteren auf Erscheinungen ein. Das Gesetz der Kausalität ist die Anwendung des Begriffs der Kausalität auf die Zeitfolge und daher soweit von nur phänomenaler Bedeutung. Der Begriff bleibt auch ohne die Beziehung auf die Zeit gültig, obschon er dann unbestimmt wird. Er eignet sich dann nur mehr zum Denken, zwar zum gültigen Denken der Dinge, aber nicht mehr zu ihrer Anschauung. Die Erkenntnis also durch den blossen Begriff ist unvollständig, aber sie ist nicht unrichtig. „Der Begriff der Kausalität kann auf Gegenstände angewandt werden, sie mögen sinnlich oder nicht sinnlich gegeben werden, wie wohl er im letzteren Falle keine bestimmte, theoretische Bedeutung hat, sondern bloss ein formaler, aber doch wesentlicher Gedanke von einem Objekte überhaupt ist. — Wenn etwas (zur bestimmten Erkenntnis) noch fehlt, so ist es die Bedingung der Anwendung der Kategorien und namentlich der der Kausalität auf Gegenstände, nämlich die Anschauung, ... indessen doch immer die objektive Realität des Begriffs bleibt und dieser auch von Noumenen gebraucht werden kann ... Die reinen Begriffe können auf Dinge, als reine Verstandeswesen allerdings angewandt werden.*“ „Es ist sehr wohl möglich, sich der Kategorien nicht bloss in Ansehung der Gegenstände der Sinne, sondern für Dinge überhaupt zu bedienen, aber nur für etwas, was wir sonst nicht erkennen, als nur, dass es nicht Erscheinung ist“ (bei Erdmann Reflex. 1386).

Durch Unterscheidung des Begriffs vom Grundsatze der Kausalität kann der beständig wiederholte Einwurf Jakobis entkräftet werden.

Indessen hat Kant die Dinge an sich nicht auf diesem Wege

* VIII, 157. 170—174.

ermittelt. Er hat sie überhaupt nicht erschlossen, wie Schopenhauer richtig sah. Zwar lässt er das sinnliche Bewusstsein von Gegenständen „affiziert" werden und unsere Vernunft, als Wille, kausal sein, er bezeichnet die Dinge als Grund der Erscheinungen und nennt sie auch die „bestimmenden Ursachen der Erscheinungen", wie er überhaupt die Ursachen der Erscheinungen von den Ursachen in der Erscheinung unterscheidet; kurz, er schreibt den Dingen an sich und der Vernunft Kausalität zu, er lehrt nur, dass nicht diese Kausalität selbst, sondern die Analogie von ihr in der Zeitfolge der Erscheinungen bestimmt erkennbar sei. Aber der Nachweis der Existenz der Dinge liegt in diesen Erklärungen nicht, vielmehr ihre Voraussetzung. Die Anerkennung der Dinge ergab sich für Kant aus der Analyse der Vorstellungen und der Prüfung der Beschaffenheit der Vorstellungselemente. Der kritische Beweisgang trifft zunächst nicht auf die Frage der Existenz der Dinge. Die Aufgabe der Kritik ist nicht der Beweis des Daseins, sondern der Erkennbarkeit der Dinge und zwar ihrer Erkennbarkeit a priori, aus blossen Begriffen. Dabei bleibt vorerst auch die empirische Erkenntnis ausser Spiel, — obschon diese notwendig mit der Begründung der apriorischen, von welcher sie ja umfasst wird, mit begründet werden musste. Wir haben demnach nicht zu fragen: hat die Kritik die Existenz von Dingen bewiesen? Vielmehr haben wir zu fragen: wird durch die Ergebnisse der Kritik die Existenz der Dinge zweifelhaft oder gar widerlegt? Und die Entscheidung dieser Frage kann nicht schwer fallen. Dadurch, dass bewiesen wird, die Erkenntnisformen, sowohl die des Anschauens als des Denkens, entspringen im Subjekte, ist nicht bewiesen, dass auch der Erkenntnisinhalt seinen Ursprung vom Subjekte nimmt. Im Gegenteile; wenn bewiesen werden kann, dass das Wissen a priori, das dem Subjekte entstammende Wissen, nur die Form des Erkennens betrifft, so ist damit allein schon bewiesen, dass der Inhalt des Erkennens von einer Existenz herrühren muss, die von derjenigen des Subjektes verschieden und unabhängig ist. Nun führt die Kritik in der Tat diesen Beweis, sie zeigt, dass wir nur formale Erkenntnis a priori aus uns erzeugen; also beweist sie unter einem die unabhängige, von uns unterschiedene Existenz der Dinge. Ausser aus diesem allgemeinen Grunde, der, wie gesagt, für sich genügte, das Dasein der Dinge nachzuweisen, ergibt sich

dasselbe noch aus einer näheren Betrachtung der Beschaffenheit der Erkenntnisformen. Die Anschauungsformen sind rezeptiv, nicht produktiv. Raum und Zeit können von den sinnlichen Eindrücken, deren Vereinigungsform sie sind, nicht getrennt werden; die reine Anschauung ist Form der empirischen. Durch logische Bestimmung des Raumschemas schaffen wir keinen physischen Körper, so wenig wir aus dem blossen Schema des Raumes die gegebene Gestalt eines Dinges begreifen können. Und gleiches gilt von der Zeit und den in ihr erscheinenden bestimmten Perioden der Vorgänge. Die Rezeptivität, die der Empfindung und der formalen Verknüpfung der Empfindungen wesentlich ist, bezeugt das Dasein der Dinge selbst. Die Analyse der sinnlichen Vorstellungen führt mithin zum Ergebnisse, dass Dinge sind.

Das „Ding an sich" bezeichnet Kant als Grund der Erscheinung. Dieser Ausdruck bedeutet zugleich die Bestimmtheit des Daseins und die Unbestimmtheit unserer Erkenntnis der Dinge selbst. Um das der Erscheinung zugrunde Liegende als Ursache zu erkennen, müsste es seiner Erscheinung in der Zeit vorangehen; um es als Substanz vorstellen zu können, müsste es im Raume zu beobachten sein. Aber das Ding selbst geht nicht seiner Erscheinung der Zeit nach voran und im Raume sind seine Wirkungen, nicht es selbst anzutreffen. So erklärt sich die Bezeichnung des Dinges als des Grundes der Phänomene. Die Frage, welche Kant zunächst nur in „Absicht auf eine transzendentale Theologie" aufwirft: „ob es etwas von der Welt Unterschiedenes gebe, was den Grund der Weltordnung und ihres Zusammenhanges nach allgemeinen Gesetzen enthalte?" ist allgemein zu stellen. Und die Antwort lautet: „ohne Zweifel; denn die Welt ist eine Summe von Erscheinungen, es muss also irgend ein transzendentaler, d. i. bloss dem reinen Verstande denkbarer Grund derselben sein." Wenn wir aber nun weiter fragen: ist dieses Wesen Substanz, von der grössten Realität, notwendig usw., so ist die Antwort: dass diese Frage deshalb keine bestimmte Bedeutung habe, weil die Kategorien, durch die wir uns einen Begriff von einem solchen Gegenstande zu machen versuchten, von keinem andern bestimmten Gebrauche sind, als dem empirischen, der auf Erscheinungen, aber nicht auf den Grund der Erscheinungen geht. Was ist die Realität, losgelöst von der Empfindung, der Wirkung

des Dinges? Was die Substanz ohne Beziehung auf Zeit und Raum, was die Kausalität, getrennt von der Zeitfolge der Veränderung, was bedeutet Notwendigkeit ausser der kausalen Abfolge der Erscheinungen? Es sind für uns Formen des Wissens, keine Erkenntnisse, Funktionen zu möglichen Erkenntnissen, noch nicht diese selbst. Über die Erfahrung hinaus gibt es keine positive Erkenntnis, d. i. mit Anschauung verbundene Begriffe. Daher es heisst: darüber hinaus lassen sich die Grundsätze der Erfahrung nicht beweisen, was nicht gleichbedeutend ist mit der ebenfalls unbeweisbaren Behauptung, dass sie nicht darüber hinaus gelten können. Das logische Wissen allein reicht nur zur positiven Grenze der Erscheinungen, ohne darüber hinaus einen Gegenstand bestimmen zu können. Das Ding an sich ist der diesseits der Anschauung liegende, nicht anschaulich vorstellbare, sondern nur denknotwendige Grund der Erscheinung. Es ist notwendig, Dinge selbst zu denken, — die empirischen Anschauungen sind real begründet; aber es ist unmöglich, das Erkennen über die Anschauung der Dinge hinaus zu erweitern, denn jede synthetische Erkenntnis ist Begriffsverbindung durch Anschauung.

Aus unserer Erörterung der methodischen Begriffe der Erscheinung und ihres Korrelates, des Dinges an sich, hat sich ergeben, dass Kant das Dasein der Dinge auf das unzweideutigste lehrte, und zwar nicht bloss, weil es an einem Grunde fehlte, dasselbe aufzuheben, sondern, weil durch die Untersuchung des apriorischen Wissens und seiner Beschaffenheit sich das Dasein der Dinge als gegründet herausstellte. Wir fanden also: dass die Lehre Kants in bezug auf die Frage der Existenz der Dinge positiv und entscheidend sei, dass der Subjektivismus von Kant niemals auf das Sein selbst ausgedehnt wurde, oder dass, um die öfters gebrauchte Formel zu wiederholen, die Idealität der Anschauungsformen die Realität der Dinge nicht ausschliesse, sondern begründe. Dass vom Standpunkte des Kantischen „Idealismus“ aus das „Ding an sich“ ein „Unding“ sei, ist also von Jakobi, Maimon, Aenesidemus Schulze nichts weniger als erwiesen, es ist nur aus einem Missverständnisse des Idealismus Kants behauptet worden. Übrigens sollte man endlich aufhören von dem „Dinge an sich“ zu reden, das „Ding an sich“ ist bei Kant überall nichts weiteres als der Begriff „der Dinge an sich“, der bestimmenden Gründe der Erscheinungen.

Hat aber nicht Kant selbst das Noumenon nur im negativen Sinne zugelassen, es als blossen Grenzbegriff betrachtet, in seiner positiven Bedeutung dagegen — wenigstens in der theoretischen Philosophie — für problematisch erklärt? Spricht er nicht selber unumwunden aus: „die Einteilung der Gegenstände in Phänomena und Noumena kann gar nicht zugelassen werden, — sondern nur die Einteilung der Begriffe in sinnliche und intellektuelle!“ Es scheint demnach, wir seien hier entweder auf eine Unvereinbarkeit der Vorstellungen Kants unter sich gestossen, oder wir haben es mit einer subjektiven Unvereinbarkeit unserer Auffassung mit seiner Lehre zu tun. Ich behaupte jedoch, das Noumenon und das Ding an sich seien gar nicht gleich bedeutend; jenes sei eine nähere Bestimmung dieses, eine Bestimmung, welche lediglich im Ausblicke auf die praktische Philosophie zum Begriff des Dinges an sich selbst hinzugefügt wurde. Kant nennt nämlich Noumenon sowohl das, was nicht Gegenstand, sondern Korrelat der sinnlichen Anschauung, also ein „Ding an sich“ ist, als auch das, was Gegenstand einer nichtsinnlichen Anschauung ist; unterscheidet aber die erstere Bedeutung des Wortes als „Noumenon im negativen“ von der zweiten als Noumenon im „positiven Sinne“ und definiert das letztere als Gegenstand des Verstandes, der gleichwohl einer anderen Anschauung gegeben werden könne, als es unsere sinnliche ist, als Gegenstand coram intuitu intellectuali. Diesen Begriff allein erklärt Kant für problematisch, weil ein anschauender Verstand, das subjektive Korrelat desselben, selbst nur ein „Problem“ sei. Die Konzeption seiner Vorstellung enthält zwar keinen Widerspruch, weil wir nicht beweisen können, dass unsere Form anzuschauen die einzige Anschauungsart sei. Aber sie ist leer, weil das Gegenteil ebenso unbeweisbar ist. Es scheint, dass der Grund unserer sinnlichen Vorstellungen, eben weil er selbst nicht angeschaut werden kann, möglicherweise den Gegenstand einer andern, irgend wie beschaffenen Anschauungsart bilden könne. Aber es scheint dies auch nur. Durch die Theorie von Raum und Zeit als subjektiven Vorstellungsformen der Dinge wird diese Annahme keineswegs bewiesen, nicht einmal wahrscheinlich gemacht, sondern bloss ermöglicht. Wenn wir also schliessen, dass die Dinge selbst, deren Erscheinungen wir erkennen, und vielleicht noch andere unsern Sinnen entzogene Dinge, die Objekte

einer „ausserordentlichen Erkenntnis", eines Verstandes, der ohne Sinne anschaut, abgeben mögen; so ist dieser Gedanke ein blosses Spiel mit Möglichkeiten. Er ist ein leerer Gedanke, ohne alle Bedeutung für das theoretische Erkennen. „Wenn wir jedoch unter Noumenon bloss ein Ding verstehen, sofern es nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung ist, indem wir von unserer sinnlichen Anschauungsart abstrahieren", so wird sein Begriff nur negativ bestimmt, es ist ein Noumenon „im negativen Verstande". Und die Gültigkeit dieses Begriffes, die Realität seiner Gegenstände, der „Dinge an sich", folgt aus der kritischen Raum- und Zeitlehre. „Die Lehre von der Sinnlichkeit ist zugleich die Lehre von den Noumenen im negativen Verstande, d. h. von Dingen, die der Verstand sich ohne Beziehung auf unsere Anschauungsart mithin nicht als Erscheinungen denken muss, wenn er sie auch in dieser Absonderung nicht erkennt." Das heisst: die transzendentale Ästhetik lehrt, das Ding selbst als an sich frei von den Vorstellungsformen der sinnlichen Anschauung zu denken, es in Abstraktion von diesen Formen zu denken. Sie negiert nicht sein Dasein, sie leugnet nur, dass ihm, dem Dinge, an sich Raum und Zeit zukommen. Die Negation, die sie notwendig macht, bezieht sich auf die nur subjektive Form der Auffassung, nicht auf die Existenz. Betrachten wir dagegen das Noumenon als das Objekt einer übersinnlichen Anschauung, so wird seine Bedeutung positiv. Und diese Bedeutung ist durch nichts zu beweisen. Wie, wenn die menschliche Anschauungsart die einzige, oder wenn wenigstens die sinnliche, auf Empfänglichkeit des Subjekts beruhende Anschauung die allein mögliche wäre — und wir haben keinen Grund, das Gegenteil zu behaupten —, so wäre das Noumenon niemals Gegenstand einer Anschauung, es würde nie positive Bedeutung haben, die Bedeutung eines Objektes für eine intellektuelle Anschauung. Also „korrespondieren den Sinnenwesen (Erscheinungen) zwar freilich Verstandeswesen (Noumena im negativen Verstande oder Dinge an sich); auch mag es Verstandeswesen geben, auf welche unser sinnliches Anschauungsvermögen gar keine Beziehung hat (Noumena in positiver Bedeutung), aber unsere Begriffe reichen nicht auf diese hinaus", (sondern nur auf Dinge als Grund unserer sinnlichen Vorstellungen). Man kann den Gegenstand selbst von seiner sinnlichen Erscheinung nicht „absondern". Die reinen Denkbegriffe mögen

also immerhin auf andere Gegenstände, als diejenigen, welche die Erscheinungen der sinnlichen Vorstellung begründen, sich zu beziehen scheinen; so erweitern sie dadurch doch nicht positiv den Umkreis der Dinge, — sie stellen dadurch allein kein „besonderes" Objekt vor. Ihr Gebrauch ist mithin auf Gegenstände, die den Sinnen gegeben werden, auf Dinge der Erfahrung eingeschränkt.

An einer Stelle der Kritik der Urteilskraft hat Kant die ganze Konzeption einer andern, etwa intellektuellen Anschauungsart, als es die unsere ist, als blossen Hilfsbegriff bezeichnet, um die Abhängigkeit der Vorstellung der Dinge von den im Subjekte entspringenden Formen des Anschauens deutlich zu machen.* So erfasst, hat dieser Gedanke einen guten Sinn; er dient in der Tat, wie der Durchgang durchs Imaginäre, die Lehre von der Anschauung als Erscheinung der Dinge augenscheinlich zu machen. Nun ist die Möglichkeit einer übersinnlichen Welt von diesem, allein zu methodischem Zwecke brauchbaren Begriffe abhängig. Nur in der praktischen Philosophie hat Kant von dieser Möglichkeit einen positiven Gebrauch gemacht. In dem Übersinnlichen sollen nach ihm zwar nicht die Beweggründe, aber doch die Ziele des sittlichen Lebens liegen. Und diese von vornherein wirksame Absicht auf einen transzendenten Abschluss der Moralphilosophie hat den Begriff des Dings an sich zweideutig gemacht, sie hat die Möglichkeit offen gelassen, dass die Dinge an sich Noumena in positivem Verstande sein könnten. Dadurch kam in die ganze, theoretisch so zweifellos richtige, und selbst unvermeidliche Konzeption ein dieser selbst fremder Zug hinein. Wird die Sinnlichkeit als die einzige Anschauungsart erklärt, so ist die Einzigkeit der Wirklichkeit die Folge. Theoretisch lässt sich, wie Kant selbst zugibt, das Gegenteil nicht erweisen** und nur praktisch soll es postuliert werden müssen. Kant gebrauchte also die Vorstellung des übersinnlichen Dings zur Beschränkung des sinnlichen, empirischen Verstandes. Der Gedanke des Noumenon soll die Anmassung, mit der die sinnliche Erkenntnis sich über alle Dinge überhaupt auszudehnen strebt, in ihre Schranken weisen. Jener Begriff sei „unentbehrlich", um die empirischen Grundsätze (z. B. den der Beharrlichkeit der Substanz mit seinen Konsequenzen) einzuschränken. Die

* IV, 296. ** I, 561.

Absicht Kants, „das Wissen aufzuheben, um dem Glauben Platz zu machen", die wir übrigens billig, d. h. historisch beurteilen wollen, darf nicht aus dem Auge gelassen werden, namentlich, wo es auf das Verständnis der „Dialektik" ankommt. Es handelt sich übrigens dabei nur um das Wissen von übersinnlichen Dingen und um den Glauben an diese Dinge.

Durch die Doppelseitigkeit des Begriffs der Dinge an sich kam in diesen Begriff eine theoretisch durch Nichts zu begründende Wertvorstellung hinein. Die Dinge schienen darnach etwas Höheres, Vollendeteres zu sein, als das menschliche Bewusstsein, das sie begreift. Sie konnten ja vielleicht Dinge einer höheren Welt sein. — Wir machen indess auf diesen Punkt nur aufmerksam, um ihn in einem späteren Teile dieser Schrift schärfer zu beleuchten.

8. Methode der Dialektik.

Da die „Dialektik" wesentlich die Ergebnisse der Vernunftkritik enthält, und nach Kants eigenem Ausspruch die Methode der Dialektik die Gegenprobe der in der Analytik erzielten Resultate bilden soll, so muss die Betrachtung dieser Ergebnisse dem folgenden systematischen Teile vorbehalten bleiben; gegenwärtig können wir uns mit einer kurzen Bemerkung zu ihrer Methode begnügen. Zunächst ihrer Aufgabe. Die Dialektik ist die „Metaphysik der Metaphysik". Hatte die Analytik bewiesen, dass die Erfahrung Erkenntnis ist, Übereinstimmung unserer Begriffe a priori mit den Objekten selbst, so führt die Dialektik den Beweis, dass Erkenntnis nur in der Erfahrung ist. — Wie nun die Logik in der Urteilslehre den Leitfaden zur Entdeckung der Erkenntnisbegriffe gab, so soll sie in der Schlusslehre zur Entdeckung von Ideen verhelfen. Während aber der Gedanke, die ursprünglichen Begriffe aus der Urteilsfunktion abzuleiten, an sich natürlich und richtig und nur die Form der Ableitung mangelhaft geblieben ist, kann das analoge Vorhaben, ursprüngliche Vorstellungen aus der Schlussfunktion herzuleiten nur als künstlich und verfehlt bezeichnet werden. Zwar der Beweggrund Kants ist zu billigen. Er wollte verhüten, dass die Ideen etwa für angeboren gehalten würden. Aber die Schlussfunktion kann deshalb keine neuen Begriffe hervorbringen, weil sie selbst nicht ursprünglich ist,

sondern in der wiederholten Anwendung und Verbindung der Urteilsfunktion besteht. Wirklich stellen sich auch die vermeintlich ursprünglichen Ideen, näher besehen, nur als die unbeschränkt gebrauchten, bekannten Begriffsfunktionen der Substanz, Kausalität und Gemeinschaft heraus.

Die Schlussfunktion zielt auf Vollständigkeit der Erkenntnis. Der Verstandesgebrauch, formal unbeschränkt, wird vom Triebe nach vollständiger Begründung, nach Totalität oder Abschluss der Erkenntnis geleitet. In der Verkettung der von einander abhängenden Urteile sucht der Verstand nach festen Punkten, nach schlechthin obersten Prämissen. Wird nun diese nur formale Vollständigkeit und das dem Verstande natürliche Streben nach systematischen Abschluss seiner Erkenntnisse für verwirklicht gehalten, werden die Formen des Schlusses gleichsam verdinglicht; so entstehen dadurch jene Begriffe der Vernunft, welche theoretisch genommen nur Ideen sind. Im kategorischen Schlusse suchen wir das Subjekt eines Prädikates, und da wir das gefundene Subjekt immer wieder als Prädikat eines tiefer liegenden Subjektes ansehen können, so entsteht eine formal unbeschränkte Reihe von Prosyllogismen. Eine gleiche Reihe ergibt sich, wenn wir im hypothetischen Schlusse vom Bedingten zu seiner Bedingung fortschreiten. Im disjunktiven Schlussschema endlich leiten wir Begriffe als Teile eines übergreifenden Ganzen ab, welches selbst wieder als Teil eines Ganzen höherer Ordnung angesehen werden kann, so dass auch hier eine formal unbestimmte Reihe von Schlüssen die Folge ist. Stellen wir diese ungeschlossenen Reihen von Prosyllogismen vollendet vor, so entspringt aus der kategorischen Schlussform der Gedanke eines letzten Subjektes, das nicht mehr als Prädikat gedacht werden kann, aus dem hypothetischen Schema der Gedanke einer ersten Ursache, der Bedingung zu allem weiteren Bedingten, aus dem disjunktiven die Idee eines einheitlichen, Alles befassenden Grundes, des Inbegriffs aller Objekte des Denkens. Wie aber diese Begriffe zugleich die metaphysischen Dinge der Seele, der Welt und der Gottheit darstellen sollen, leuchtet gewiss nicht ohne weiteres ein. Aus persönlichem Interesse an den Schöpfungen der Metaphysik hielt Kant dieselben für notwendige Hervorbringungen des menschlichen Verstandes und knüpfte sie daher an notwendige und nachweisbar stattfindende

Funktionen des Denkens an. Demnach sollte dem hypostasierten Einheitsgedanken des kategorischen Schlusses die Seele als Idee des letzten Subjektes entsprechen; aus der Totalität, die durch den hypothetischen Schluss erstrebt wird, soll der Begriff der Welt hervorgehen, welcher doch weit zutreffender durch die disjunktive Gedankenform repräsentiert würde. Was hat die disjunktive Schlussform mit der Gottheit zu schaffen? Der Gedanke, dass alle Realität in einem einheitlichen Grunde der Verknüpfung stehe, würde auf die Materie nicht minder passen, als auf die Gottheit. Kant selbst gesteht, dass der Begriff des allerrealsten Seins erst hypostasiert, d. h. aus einer Gedankenform fälschlich in ein Dasein verwandelt werden müsse, sodann habe es „personifiziert" zu werden, d. h. dieses Dasein muss in einem persönlichen Träger vereinigt werden; damit schliesslich das „Ideal der Vernunft" erreicht werde. Die Beweise für die metaphysischen Wesenheiten mögen auf einen transzendenten Gebrauch der Schlussfunktionen zurückzuführen sein, aber ihre Annahme selbst lässt sich nicht aus diesen Funktionen erzeugt denken. Der Begriff des allerwirklichsten Seins z. B. wird allerdings im ontologischen Argumente gebraucht, aber die nähere Beschaffenheit dieser absoluten Realität, als einer Gottheit, muss vor allem Beweise angenommen werden.

Abgesehen von den mannigfachen Bedenken, die sich gegen die Methode der Dialektik erheben, bleibt diese selbst für das Verständnis der kritischen Methode doch dadurch von Bedeutung, dass sie abermals die massgebende Rolle der Logik im Systeme der Vernunftkritik beweist. Gerade als hätte Kant den Missbrauch der nachfolgenden Philosophie mit dem Begriffe des Absoluten vorausgesehen, so muten uns heute seine Worte in der Dialektik an: „alle Bedingungen, die der Verstand jederzeit bedarf, um etwas als notwendig einzusehen, vermittelst des Wortes: unbedingt wegwerfen, macht mir noch lange nicht begreiflich, ob ich alsdann durch meinen Begriff eines unbedingt Notwendigen noch etwas, oder vielleich gar nichts denke".

Der Methode der Vernunftkritik ist das Verfahren der übrigen kritischen Werke, sogar äusserlich, nachgebildet. Überall tritt auch in ihnen der objektive, auf die Begriffe selbst gerichtete Gang der Untersuchung hervor. Die Kritik der praktischen Vernunft zum Beispiel

weist ausdrücklich jede Rücksicht auf Anthropologie zurück, ihr Gegenstand ist der Begriff des sittlichen Willens, dessen Gesetzgebung sie der Form, nicht der Materie nach, betrachtet, analog wie die theoretische Kritik die Form, nicht den Inhalt des Erkennens erforscht hatte. Die Kritik der ästhetischen Urteilskraft entwickelt die Bedingungen des ästhetischen Urteils, sie untersucht den Prädikatsbegriff des Urteils über das Schöne. In Nachahmung der Kritik der reinen Vernunft handelt sie dabei den Begriff des Schönen nach den vier Gesichtspunkten des logischen Urteils ab. Auch die Ästhetik ist nur kritisch, nicht positiv. Eine positive Ästhetik hätte vielmehr den Subjektsbegriff des ästhetischen Urteils: die gefallenden Gegenstände untersucht. Die Kritik der teleologischen Urteilskraft endlich hat zwar einen nur subjektiv gültigen Begriff zum Gegenstande, sie erörtert ihn aber auf Grund seiner objektiven Veranlassung. Die organische Welt ist in der äussern, die sittliche in der innern Erfahrung Objekt des Zweckbegriffs.

Zusammenfassung. Die Frage der Vernunftkritik ist eine Frage nach der Erkenntnis, nicht nach der Existenz. Sie ist eine Frage nach der Gültigkeit der Erkenntnis, nicht nach ihrem Ursprunge. Sie ist endlich die Frage nach der Gültigkeit eines Teiles der Erkenntnis, nämlich der Erkenntnis a priori. Ihre Frage ist weder metaphysisch, noch psychologisch, sie ist kritisch. Sie will nicht das Dasein der Dinge beweisen oder ihr Wesen ergründen, noch will sie die Vorstellungsbildung des Näheren erklären, oder selbst nur eine vollständige, uch die empirische Erkenntnis umfassende Theorie der Wissenschafta erstreben. Sie ist auf Kritik der reinen Erkenntnis gerichtet.

A priori ist subjektiv genommen derjenige Teil der Erkenntnis, der unabhängig von der Erfahrung erworben wird, der aus der Gesetzlichkeit des Bewusstseins stammt und hervorgebracht ist. A priori ist objektiv genommen die Erkenntnis, welche von der Erfahrung unabhängig eingesehen und bewiesen werden kann. Die Kritik schliesst von dem nachgewiesenen Apriori in objektiver Bedeutung auf den apriorischen Ursprung aus dem Bewusstsein. Dieser selbst aber ist niemals rein a priori; alle Erkenntnisse werden auf Anlass von Wahrnehmungen erworben und entwickelt.

A priori ist zunächst alle analytische, rein begriffliche Erkenntnis. Sie gründet sich auf das logische Identitätsprinzip. Der Grund dieses Erkennens ist die Identität des Begriffs mit sich selber. Analytische Sätze sind dessungeachtet nicht tautologische Sätze. Sie bewirken Deutlichkeit des Denkens, sie erläutern das Wissen, sie versichern uns dessen, was wir wirklich wissen.

Synthetisch ist die Erkenntnis, deren Grund nicht im Begriffe, sondern in der Anschauung liegt. Es ist unmöglich, lehrt Kant, ohne Anschauung unser Wissen zu erweitern. Synthetische Sätze aus blossen Begriffen ohne Anschauung sind undenkbar.* Empirisch ist die synthetische Erkenntnis, wenn die Anschauung Wahrnehmung eines wirklichen Gegenstandes ist. A priori ist sie, wenn sowohl ihre Begriffe, als deren verknüpfender Grund: die Anschauung a priori sind. Soll also eine synthetische Erkenntnis a priori möglich d. h. begreiflich sein, so muss es sowohl Begriffe als Anschauungen geben, welche unabhängig von der Erfahrung entspringen. Aus der Beschaffenheit der Vorstellungen von Raum und Zeit folgt, dass sie ursprüngliche, in der Form der Sinnesauffassung gegründete Anschauungen sind. Aus der Beschaffenheit der allgemeinen Erkenntnisbegriffe folgt, dass sie mit den logischen Einheitsbegriffen in Urteilen übereinstimmen und ihren Ursprung in der logischen Funktion des Denkens nehmen, — also Begriffe a priori sind. Synthetische Erkenntnis a priori ist wirklich. Die Bedingungen ihres Stattfindens sind nachweisbar gegeben.

Dass aber diese Erkenntnis zugleich gültig ist, dass sie objektive Bedeutung hat, dass sie notwendig mit den Objekten übereinstimmt, und die Objekte mit ihr, folgt nicht aus ihrer Apriorität, sondern daraus, dass die Form der Anschauung, die sie bestimmt, Form der Gegenstände, als sinnlicher Erscheinungen ist. Es liegt im Begriffe der Sinnlichkeit, dass wirklich Dinge sind. Ohne wirkliche Dinge keine sinnlichen Vorstellungen. Denn unsere Sinne schaffen keine Dinge dem Dasein nach; sie äussern sich nur auf Eindrücke von Dingen, deren Realität sie voraussetzen. Was nun a priori von der Form der Auffassung der Dinge gilt, gilt notwendig von den aufgefassten Dingen selbst, d. i. von ihren Erscheinungen. Die Bestim-

* VIII S. 157.

mungen a priori von Raum und Zeit gelten somit zugleich als gegenständliche Bestimmungen, sie haben reale Bedeutung. Reine Mathematik und reine Naturwissenschaft sind mithin gültige, synthetische Erkenntnisse, deren Grundsätze zugleich synthetisch und a priori sind.

Die Gültigkeit reiner, synthetischer Sätze von Gegenständen der Erfahrung ergibt sich noch aus einem tieferen Grunde. Die Formen des Denkens und Anschauens sind ursprünglich durch die Einheit des Bewusstseins verknüpft. Die formal vereinigende Funktion des Bewusstseins ist der Grund aller begrifflichen und sinnlichen Synthese, zugleich ist sie die übergreifende Form der gesamten, äussern und innern Erfahrung, also Träger aller Gegenstände, als Erscheinungen. Weil das Bewusstsein Eines ist, ist nur Ein Raum, Eine Zeit, Eine Erfahrung. Der systematische Grundcharakter der Erscheinungen folgt aus der Einheit und Erhaltung des Bewusstseins. Die Einheitsfunktion des Bewusstseins ist Grund der allgemeinen Verbindung und Kontinuität seiner Erscheinungen. Der Begriff des Objektes selbst ist, seiner empirischen Bestimmtheit unbeschadet, zunächst und formal genommen das Korrelat der logischen Einheit des Bewusstseins, daher der reine Begriff des Objektes gleichartig ist für alle Gegenstände, so verschiedenartig auch der empirische Anlass seiner Anwendung sein mag.

Kant nimmt eine ursprüngliche Mehrheit von synthetischen Begriffen an, entsprechend der Mehrheit der analytischen Einheitsbegriffe in den Urteilen. Er deutet jedoch selbst auf die Fortbildung hin, die seine Lehre an diesem Punkte zu erfahren hat.

Die Einheit des denkenden Bewusstseins in Raum und Zeit, als Formen des Anschauens, bewirkt nur die allgemeine Einheit und Systematik der Erfahrung. Nur die Gesetzlichkeit der Natur überhaupt lässt sich aus der Bewusstseinseinheit begründen. Auf mehr als die Natur ihrer allgemeinen Form nach, geht die Deduktion nicht. Die besonderen Gesetze der Natur, die bestimmten Verhältnisse und Gestalten, in denen jene erscheinen, lassen sich aus der logischen und sinnlichen Form des Bewusstseins allein nicht begreifen. Sie enthalten das rein empirische, dem Bewusstsein gegebene Erkenntnismaterial, den Gehalt des Wissens. Weil aber die besonderen Gesetze den allgemeinen des auffassenden und denkenden Bewusstseins eingeordnet,

also insofern in den Gesetzen a priori begriffen sind, ist jedes von ihnen zugleich a priori bestimmt. Jedes Naturgesetz trägt einen logischen Charakter, obschon es nicht rein logisch ist. Die allgemeinen Gesetze der Erfahrung und Natur, die Grundsätze des reinen Verstandes enthalten das a priori erkennbare Schema der besonderen Naturgesetze. Ihr Beweis gibt zugleich die logische Grundlage für den Beweis der empirischen Gesetze. So ist der apriorische Beweis der Beharrlichkeit der Substanz der Obersatz des naturwissenschaftlichen Beweises der Erhaltung der Materie.

Die Grundsätze stellen die Einheit der Natur überhaupt oder der Erfahrung analog der Einheit des Verstandes vor; unsre Erkenntnis ist die Erkenntnis von Analogien des Verstandes mit den wirklichen Verhältnissen der Dinge selbst — ein Gedanke, der weiterer Entwicklung in hohem Grade fähig ist.

Mit den Grundsätzen ist das Gebiet des Erkennbaren durchmessen. Die Erfahrung ist das Feld des Erkennens, auf dem allein Analogien unserer Begriffe anzutreffen sind, ja sein müssen. Wird dasjenige, was als Grund der Erscheinung kein Gegenstand der Anschauung, also nach Kant auch kein Gegenstand bestimmter Erkenntnis ist, in Gedanken zum Objekte einer übersinnlichen, also intellektuellen Anschauung gemacht, so scheint sich dadurch das Gebiet des Erkennens und der Dinge problematisch zu erweitern. Allein dieser Gedanke ist leer und kann in theoretischer Hinsicht nicht zugelassen werden. Nur in praktischer Bedeutung haben auch die „Ideen“ der reinen Vernunft Gegenstände, welche deshalb übersinnliche Objekte sind.

Zu dieser Transzendenz in der Moralphilosophie legt die Ideenlehre die Fundamente. Hier ist es vor allem die Idee der Freiheit, deren Realität aus dem Sittengesetze erschlossen wird. Aus dieser praktischen Absicht erklärt sich die Doppelseitigkeit der „Dialektik“. Der Ausdruck unseres Strebens nach systematischer Vollständigkeit sind die Ideen, die Begriffe des unbedingten Subjektes, der ersten Ursache, der Einheitlichkeit und Einzigkeit des Wirklichen. Diese Begriffe werden von Kant den Ideen der Seele, der Welt, der Gottheit gleichgesetzt. Es ist jedoch ein Fehler der Methode Kants, aus Schlussfunktionen ursprüngliche Begriffe herzuleiten, weil die Funktion des Schliessens auf der des Urteilens sich gründet.

Die Methode Kants besteht in der durchgeführten Trennung der Form vom Inhalte des Erkennens. Das Mittel und zugleich das Beispiel für diese Trennung gab die Logik. Sie entwickelte aus dem Gedachten die einfachen Begriffe des Denkens. Den Anteil des Denkens und seiner eigenen Gesetzlichkeit an der wissenschaftlichen Erkenntnis hat niemand bezweifelt. Wer ihn bezweifeln wollte, möge erwägen, dass allen Erklärungsversuchen die formal logischen Denkgesetze zugrunde liegen müssen. Die Gesetze der Hypothesenbildung und logischen Wertschätzung ihrer Form sind selbst keine blossen Hypothesen. Allein die reine Logik schafft noch keine Erkenntnis. Nun entdeckte Kant zu den logischen Formelementen, ursprüngliche Bestandteile der sinnlichen Erkenntnis, die Formen des Anschauens. Aus der Verbindung dieser Formen mit den logischen Elementen entstand eine formale Erkenntnis zum Unterschied vom formalen Denken. Und diese Erkenntnis bezogs ich a priori nicht bloss auf die Form der Wissenschaft, sondern auf die Form der Erfahrung, weil ihre Grundlagen zugleich die Formen der Auffassung der Dinge sind. Dadurch besitzt die Erkenntnis a priori notwendig gegenständliche Bedeutung. „Die Sinnenwelt, so kann es jetzt heissen, ist entweder gar kein Gegenstand der Erfahrung, oder eine Natur", und sie ist Natur, können wir hinzufügen, weil sie Gegenstand der Erfahrung ist. Die Kritik der reinen Erkenntnis hat den Beweis der Wahrheit der Erfahrung angetreten und durchgeführt.

Zugleich war das Kriterium gefunden, das der Kritizismus seit Locke suchte: nicht bloss der Anteil des Subjekts am Erkennen liess sich bestimmt von dem Anteil des Objekts unterscheiden, die objektive Gültigkeit der Elemente a priori unseres Wissens war bewiesen. Stoff und Form des Erkennens, sein objektiver Gehalt und sein subjektives Gesetz, lassen sich aber nur in abstrakto d. h. behufs der wissenschaftlichen Untersuchung sondern. In Wirklichkeit sind sie verbunden, das apriorische Wissen ist Form des empirischen; das Bewusstsein Form der Gesetzlichkeit in der Erfahrung.

„Bis an die Grenzen der Erfahrung können wir kommen, aber nicht über die Grenzen der Erfahrung." — Kant nennt es nach den allerklarsten Beweisen, die er gegeben habe, „eine Ungereimtheit, wenn wir von irgend einem Gegenstande mehr zu erkennen hofften, als zur möglichen Erfahrung desselben gehört, oder auch von irgend

einem Dinge, wovon wir annehmen, es sei nicht ein Gegenstand möglicher Erfahrung, nur auf die mindeste Erkenntnis Anspruch machten, es nach seiner Beschaffenheit, wie es an sich selbst ist, zu bestimmen.“ Wohl kann die Erweiterung der Mathematik ins Unendliche gehen und ebenso die Entdeckung neuer Natureigenschaften und Gesetze durch fortgesetzte Erfahrung. Weder Mathematik aber noch Naturwissenschaft können uns über den Bereich möglicher oder wirklicher Erscheinungen hinausführen. „Was die Dinge an sich sein mögen, weiss ich nicht und brauche es auch nicht zu wissen, weil mir doch niemals ein Ding anders als in der Erscheinung vorkommen kann.“ Dieses Wissen von den Grenzen der Erfahrung ist dennoch positives, wirkliches Wissen, „die Begrenzung des Erfahrungsfeldes durch etwas, das sonst unbekannt ist“, ist selbst eine Erkenntnis. Und so konnte Kant mit dem Grundsatze Humes, den Gebrauch der Vernunft nicht über das Feld der Erfahrung hinauszutreiben, diese andere, von Hume übersehene Maxime verbinden, das Feld der Erfahrung nicht für dasjenige anzusehen, das in den Augen der Vernunft sich selbst begrenzte.

Kant ist der Philosoph der Erfahrung. Seine Kritik nimmt einen Standpunkt über der Erfahrung ein und so allein vermochte sie, in das Wesen der Erfahrung einzudringen, ihren Begriff zu bestimmen. Die ursprüngliche Verbindung von Anschauung und Denken zur Erfahrung wird von ihr auseinandergelegt, nur um beide von neuem, nunmehr aber mit vollem Bewusstsein, mit klarem Verständnis zu verknüpfen. Wir haben Erscheinungen der Dinge, weil wir Sinne haben und Sinne ihrer Natur nach rezeptiv sind, wir haben Erfahrung von den Dingen, weil ihre sinnlichen Erscheinungen ursprünglich, d. i. so wie sie gegeben werden, in Beziehung zu unserem Verstande stehen, in Beziehung zu dem Denken und der ihm wesentlichen Einheit. Wie aber für die Formen des Anschauens, so ist auch für die des Denkens in den Objekten, den Dingen selbst, ein Grund vorauszusetzen. Alles Empirische, alles im weiteren Sinne des Wortes Physische grenzt an ein Metaphysisches.

Die Kritik der reinen Vernunft bejaht das Metaphysische, sie verneint die Metaphysik.

Register

Bearbeitet von Dr. Hans Lindau

I. Namenverzeichnis

Aenesidemus (von Schulze) 561, 572
Aristoteles 218 f., 261, 322, 348, 373 ff., 414, 417, 428, 455
Arnoldt, E. 375 f.
Bacon 9
Baensch 232 f.
Basedow 222
Baumgarten 11
Beattie, James 155
Beck, Jacob Sigismund 403 f., 540, 561
Beneke, Fr. Ed. 425
Berkeley 48 f., 76, 85, 105, 123, 167, 189, 191 ff., 207, 396, 403, 472, 477 ff., 566
du Bois-Reymond, 78
Bonnet 222 f., 235
Borowski 269, 309
Boscovich 332
Boyle 22 f., 43
Bruno, Giordano 286
Buhle 222
Burnet 35
Burton 117
Cambridger Schule 29
v. Cherbury, Herbert 35
Cicero 95
Clarke 334
Collins 19
Crusius 219, 257, 270 f., 277, 281, 304 f., 309 f., 317 ff., 372
Darjes 219 f.
Darwin 86, 288
Demokrit 2 f., 23, 42
Descartes 1, 3 f., 27 f., 30, 34 ff., 38, 43, 53 f., 66, 70 f., 77, 87, 93, 97, 153, 170, 178, 218 f., 224 f., 245, 252, 280, 514
Dilthey, W. 455
Dühring 276
Eberhard 403, 425, 458, 476
Eleaten 2, 347
Epikur 22, 43, 206, 322
Erdmann, B. 233 f., 256, 271, 309, 343 f., 369, 373, 375, 449, 484, 495, 507, 550, 569
Euklid 95, 117, 182, 227 f., 326, 442, 465 ff.
Euler 58, 328, 334 ff.
Feder 207, 478
Fichte 253, 400, 403, 411 f., 447, 472, 530
Fischer, Kuno 8, 208, 253—75, 292, 411, 448 f., 472
Friedrich II. 211, 223, 479 f.
Fries 234, 380 f., 384 f.
Galilei 1 ff., 22 f., 43, 45, 50, 99, 146 f., 299 f.
Garve, Chr. 9, 12, 100, 207, 355, 403, 478
Gassendi 22, 43
Gauss 329, 341
Gerland, G. 287 f.
Hadley 287 f.
Hamann 13, 234, 269, 297, 312
Hartley 235
Hegel 7, 257 f., 265, 267
Helmholtz 7 f., 40, 204, 287, 362, 383, 400 f., 415, 464

Heraklit 322
Herbart 34, 232, 253, 380 f., 384 ff., 447, 520
Herbert v. Cherbury 35
Herder 13, 269, 293, 296, 309, 322
Hering 171, 426
Herschel 284
Hertz 335
Herz 349, 368 f., 372 f., 375 f., 435, 476
Hippel 375
Hobbes 1, 23, 27 f., 30, 43, 65, 70, 91, 116, 123, 151, 508
Hölder 426
Hume 3, 5 f., 9, 13, 33, 49, 52 f., 71, 76, 82 ff., 89, 91, 99–208, 220, 236, 238 f., 246 ff., 264 ff., 269 ff., 291, 306 ff., 319 ff., 323, 350, 372, 379, 409, 415, 423, 433 f., 436, 496, 540, 557 f., 584
Hutcheson 189, 269
Huyghens 22, 77
Jakob 106
Jakobi 569, 572
Jonney 296
Kant, im allgemeinen: 6 ff, 26, 59, 80 f., 95 f., 116, 130, 156, 183, 188 f., 194, 205, 208 ff., 220 ff., 239 ff., 244 ff., 579 ff.
Urteile über: Aristoteles 373 f., Berkeley 396, 403, 566, Fichte 412, Hume 5, 9, 103, 105, 124, 126, 134, 166 f., 181, 239, 246 f., 269, 308, 350, Lambert 208, 233, Leibniz 100, 207, 282, 414, Locke 4, 24, 33, 89, 100, 207, 414, Newton 295 f., 299, 301, Plato 391, Rousseau 295 f., Swedenborg 292, 322, Wolff 209
Werke: 1747. Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte 217, 275 ff., 280, 287, 327 ff.
1754. Über die Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Axe einige Veränderungen erlitten habe 284, 288
1755. Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels 284 ff., 326 ff., 354
1755. Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio, Habilitationsschrift 280 ff., 287, 317
1755. Drei Abhandlungen über das Erdbeben 288
1756. Monadologia physica 183, 267, 277, 296, 302
1756. Einige Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde 287 f.
1758. Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe 291, 328
1759. Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus 287
1762. Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren 259 f., 264, 267, 296, 304
1763. Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen 257, 261, 264 ff., 269 f., 296, 304, 309, 318 ff., 324
1763. Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes 231, 257, 261, 265 ff., 271 f., 281, 285, 289, 294, 296 f., 302 f., 306 ff.
1763. Preisschrift über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral 256 f., 262 f., 265 ff, 277, 296, 298 ff., 304 f., 330
1764. Versuch über die Krankheiten des Kopfes 265
1764. Betrachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen 13, 256
1765/6. Nachricht von der Einrichtungen der Vorlesungen in dem Winterhalbjahr 1765/6. — 189, 265, 269, 296, 327, 330 ff., 343
1766. Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik 257 f., 263, 265, 270, 272 ff., 292 f., 297, 302 f., 310 f., 313 f., 321 ff.
1768. Vom ersten Grunde des

Unterschieds der Gegenden im Raume 58, 297, 314f., 328, 333ff., 351, 459
1770. De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, Inaugural-Dissertation 231f., 234, 255f., 260f., 274, 277, 279, 297, 311, 315ff., 328, 339, 341, 345ff., 370, 373f., 398, 446, 449, 473, 487
1775. Von den verschiedenen Rassen der Menschen 288f.
1781. Kritik der reinen Vernunft 9, 11ff., 37, 52ff., 56, 64, 82, 93, 99f., 110, 121, 193, 201ff., 207, 209f., 212ff., 230f., 233f., 241, 246f., 252f., 255, 260ff., 268, 273ff., 278f. 282, 286f., 292ff., 299, 303, 305ff., 312f., 322, 324f., 328, 330, 333, 339, 346f., 350f., 356, 358f., 361–584
1783. Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können 9, 100, 126, 209, 308f., 339, 355, 358, 374, 376, 398, 406f., 448f., 458, 462, 477, 479, 481, 484, 489, 495, 497, 499, 519, 527, 539f, 544
1785. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 253, 293, 312
1786. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft 277, 330, 332f., 470, 488, 491, 504
1788. Kritik der praktischen Vernunft 239, 452, 569, 578ff.
1790. Über eine Entdeckung, nach der alle Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll (gegen Eberhard) 425f., 435, 476
1790. Kritik der Urteilskraft 106, 285, 289f., 519, 553, 575, 579
1796. Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Tone in der Philosophie 13
1797. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre 13
1804. Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolf (herausgegeben von Rink) 427, 434, 439, 463f., 477, 511, 516f., 575
Aufsatz über Abhandlungen Kästners (veröffentlicht von Wilhelm Dilthey) 401, 455, 462
Naturwissenschaftliche Arbeiten im allgemeinen 7, 287ff.
Briefe an: J. S. Beck 403f, 540, Fichte 253, Garve 12, 100, 355, 414f., Herder 322, Herz 349, 368f., 372f., 375f., 435, 476, Jonney 296, Kossmann 380, 401f., Lambert 227, 231f., 255f., 258, 263f., 297, 312f., 349, Mendelssohn 292f., 323, 376, 446, Reinhold 399f., 413, 433, 435, 458, Joh. Schultz 443, 535, Tieftrunk 264, 435, 478
Aufzeichnungen 4, 10, 33, 100, 207, 227f., 234, 251, 256, 276, 278f., 291, 295, 343f., 346, 361f., 369, 372f., 376, 399, 401, 404ff., 414, 422, 433, 449, 464, 466, 477, 479, 483f., 495, 507f., 544, 550, 554, 569
Vorlesungen 11, 210, 269, 280, 292, 296f., 373, 375, 393, 490
Karneades 103f.
Kästner 401, 455, 462
King, Lord 27
Knutzen 277
Kopernikus 377, 379
Kossman 380, 402
La Bruyère 13
Lambert 10, 208, 219f, 223–233, 247f., 255f., 258, 263f., 285, 297, 312, 349, 423, 475f.
Lange, Alb. 8, 383
Laplace 284
Lavoisier 439
Leibniz 1, 9ff., 35, 39f., 57, 70, 76, 78f., 87, 98, 100, 121, 123, 189, 207, 210, 212, 217, 225f., 235, 264, 277, 282f., 298ff., 318, 325ff., 331ff., 338, 354ff., 414, 420, 457
Lessing 276

Leukipp 440
Locke 2 ff., 6, 9 f., 12 f., 19—100, 105, 108 f., 116, 122 f., 167, 177 f., 193, 207 f., 226 ff., 235, 245 ff., 264, 266 ff., 272, 291, 303, 405 f., 414 f, 502, 566, 583
Lossius 221 f.
Mach 425 f, 439 f.
Maimon 572
Malebranche 19, 123, 283, 356, 372
Masham, Lady 21
Mayer, J. Robert 288
Meier, F. G. 304
Meiners 221
Mendelssohn 292 f., 323, 376, 446
Mill 154, 223
Molière 77
Molineux 42
Mozley 164
Müller, Joh. 3, 47, 464
Natorp 43
Newton 22 f., 54 f., 57 f., 60 f., 63 f., 90 f.. 97, 99, 138, 164, 180, 244, 247, 266 f, 275, 277, 283 ff., 291, 295 f., 299 ff., 314, 325 ff., 330, 332, 335, 343, 354 f., 404, 414, 438, 457, 469 ff., 473 ff., 558
Nietzsche 149, 480
Oersted 157
Ohm 172, 445
Oswald, James 155
Pascal, Blaise 101
Pembroke, (Herbert) 27
Plato 3, 70, 372, 391
Poincaré 443
Poisson 157
Pölitz 210, 292, 490
Priestley 155
Protagoras 2 f.
Pyrrhon 103 f.
Reicke, Rud. 373, 404 f., 422, 433, 449, 479, 483, 508
Reid, Th. 155 f.
Reinhold C. L. 399 f., 413, 433, 435, 458
Reuschle 287
Rousseau, J.-J. 19, 206, 210, 245, 265, 295 f.
Schelling 412
Schopenhauer 8, 13 f., 147, 150, 210, 383, 399, 403 f., 432, 472 f., 479 f., 521 ff., 555 f., 561, 564 ff.
Schottische Philosophen des common sense 155 f.
Shaftesbury, Ashley 27, 189, 269
Sigwart 429
Smith, Adam 206
„ Sidney 192
Snellius 224
Sokrates 3, 314, 325, 346
Sophisten 2
Spinoza 1, 23, 66, 70, 80, 120 f., 123, 170, 189, 209, 280 f., 325
Sträudlin 106
Stern, A. 355
Stillingfleet 19, 73, 79
Stoiker 34, 103 f.
Sulzer 306, 309 ff.
Swedenborg 292, 322
Sydenham 22
Tetens 10, 208, 220 f., 233—244
Thevenot 32
Tieftrunk 264, 435, 478
Torricelli 164
Trendelenburg 476
Tufts 271
Tyndall 78, 164
Tyrell 25
Überweg 430 ff.
Voltaire 19
Warburton 298
Wolff, Casp. Fr. 235
„ Chr. Freiherr v. 10, 15, 121, 207—220, 226 f., 230 f., 247, 264 f., 267, 275, 280 f., 283, 291, 299, 304, 318, 326 f., 331 f., 354, 386, 388, 392, 407
Wright 284
Zeller, E. 8
Zöllner 287, 340

II. Sachregister

Abhängigkeit aller Veränderungen von einander und engerer Kausalbegriff bei Hume 162, A. der Veränderungen 440 f., A. und Kausalität 558, A.surteile 417
Absoluter Raum 255, 326 ff., 459 ff., 469 ff., bei Newton 332 f., 335, 343, bei Kant 332 ff., 337 ff., 342 ff., a. Raum und Atomistik 180, absolute Zeit 255, 326 ff., 335, Idealität bei Kant 343 ff.
Abstammung 288 ff.
Abstand und Ausdehnung 174, 178 f.
Abstossung 330 f.
Abstraktion 50, bei Hume 167 ff., 182 f., A. und Wirklichkeitsurteil 185, A. und objektive Begriffe (Euler) 336
Adaequate Erkenntnis bei Spinoza 170
Ähnlichkeit, natürliche Ä. und willkürlicher Artbegriff 86; Ä. bei Hume 114 f., 140, 142; Ä. und Kausalität bei Hume 119
Aktivität und Passivität bei Hume 116, 154, 158; bei Kant 357; A. nicht schöpferisch 370
Aktuelle Natur des Bewusstseins 204
Akzidentien 75, 488, 493, vgl. Substanz
Allgegenwart 398 f., 356
Allgemeinbegriff 557, 461 f.
Allgemeingültigkeit 200, 358, 361 f., 368 f., 400, 424, 431, 496 ff., 537, A. und tierisches Vorstellen 154
Allgemeinheit bei Locke 84 ff., bei Hume 167 ff.; begriffliche A. und Geltungskreis (Quantität) 172; objektive A. von Erkenntnissen 429 ff.; logische und anschauliche A. 492 f.; angebliche A. des Begriffs und Individualität der Anschauung 532 f.; allgemeine Ideen bei Locke 50; a. und besondere Erscheinungsform, Verhältnis der ideellen Vorstellungsform zum Dinge 397 f., 408, 411 ff.
Allgemeinwissenschaft 2
Analogie und Beobachtung (Locke) 90; A. zwischen Begründung und Kausalität (Darjes, Kant), nämlich ähnliches Verhältnis zwischen an sich unähnlichen Dingen 220, A.n. der Erfahrung bei Kant 539, 541, 545 f.
Analysis der Erkenntnis bei Locke 32, mathematische A. 445, 447; analysis situs, Projekt des Leibniz 333 f.; Analyse eines Falls 451 f.
Analytik, transzendentale 368, 375 f., 436, 438, 449 ff., 483 ff., 560, 576; analytisches Verfahren der Logik, 97; a. Vermögen bei Hume 104; analytische Sätze a priori bei Hume 117; as. begriffliches Wissen 181; a. (begriffliche) und synthetische (anschauliche) Erkenntnis 352 f.; a. und synthetische Urteile 418 ff.; psychologisch subjektive Relativität, dagegen Kants Unterscheidung objektiv 419; a. Sätze nicht tautologisch 580
Anfang und Ursprung, erkenntnistheoretiche Unterscheidung 108; A. und Ursache (Locke) 123, absoluter St. 557 vgl. Schöpfung
Angeborene Ideen 362, Lockes Bestreitung 20, 33 ff., 70, Hume 108, Descartes 245, Kant 400 ff., a. und apriori 362, 425 f.
Angrenzung in Raum und Zeit (Hume) 154
Anschauung, reine A. bei Kant 52, höchster Erkenntnisgrad bei Descartes 87, Locke 87 ff., anschauliche Vorstellung und Begriff 85, A.sbegriffe 171, A.sform 58, 368, Tetens 234, Kant 96, 215, 342 ff., rezeptiv nicht produktiv 571, A. und Begriff 259, 315 f., 366 f.,

393, 486, 506f., 510, 517, 526f., 532ff., 541f., 572, 580, 584, A. und Denkfunktionen, Verknüpfung 499ff., A. und Vorstellungen 501, anschauliche synterische Identität 81, intellektuelle A. 325, 475f., A. und Mathematik 186, 333f., anschauliche (synthetische) und begriffliche (analytische) Erkenntnis 352f., A.sgesetz und Erfahrung 365ff., A.surteile und Begriffssätze 421f.; reine Form 456ff., Anschaulichkeit des Raumes 339f.; A.snotwendigkeit der Raum- und Zeitaxiome 474, übersinnliche A. 573ff., 582
Anstrengung und Widerstand 123, 146f.
Antagonismus 257. Vgl. Realentgegensetzung
Anthropologie 579, A. und Kants Kritik 380ff.
Anticipatio mentis, in der englischen Philosophie unterschätzt 158f.
Antidogmatismus s. Skeptizismus
Antinomien 78, 343ff., 351ff., 360
Anzahl und Bestimmtheit 353f.
Anziehung, Gesetz 329f.
Apperzeption, Einheit 506, 508, 510f., 513ff., 522f.
Apprehension 465, 508ff., 527f.
Apriori 181, 422f., 579f.; nicht der Zeit nach vor der Erfahrung, sondern begrifflich 389, 399ff., 408; A. in psychologischer Hinsicht erörtert 502f.; Apriorismus Kants und Fortschritte der Physiologie der Sinne 8; Lockes Standpunkt 246; A. bei Hume 423, bei Lambert 224, 230ff., 423; bei Kant 424ff.; das Aposteriori in das Apriori eingehüllt (Schopenhauer) 567; A. von Kant metaphysisch deduziert und transzendental als objektiv gültig erwiesen 451ff; Begrenzung der Apriorität des Kausalgesetzes bei Kant 554
Äquivalenz von Ursache und Wirkung 160
Arbeit, wirtschaftliche Bedeutung (Locke) 19; A. und Widerstand 146f.
Argumentation aus Begriffen und Wirklichkeit (Hume) 190ff.
Artbegriff, Lockes Kritik 84ff.
Assoziation, Regeln 508f., zufällige empirische, nicht apriori erkennbar 523, 544; organische A. (Tetens) 235, Humes A.spsychologie 109, 113ff., 139ff., 168, 173, 192, 202, A. bei Locke 109
Ästhetik bei Baumgarten 11, bei Kant 11f., kritische Ä., nicht positive Untersuchung des Subjektbegriffs des ästhetischen Urteils in Kants Kritik der ästhetischen Urteilskraft 579; transzendentale Ä. 58, 64, 368, 375f., 436, 438, 449ff.
Astronomie 284
Atmosphäre, Druck 164
Atomistik 2f., 180, 331f.
Attraktion 329ff.
Aufklärung, 206, Zeitalter der A. und Locke 21, A. bei Kant 21
Aufmerksamkeit, Zurückwendung nach Innen (Reflexion) 37
Augenblick (Locke) 63
Ausdehnung 63, extension und Ausspannung (expansion) 57, 62, A. bei Locke 39, 41f., 49, bei Euler 335, unendliche Teilbarkeit (Locke) 52ff., A. und Materie bei Descartes 77, A. und Denken bei Spinoza 120, A. und Impressionen bei Hume 178ff.; Wesen der A. unbekannt 79f.; A. und Distanz 174, 178ff.
Auslösung, Veranlassung, Ursache 160, A. bei Kant 282
Ausschliessung des Widerspruchs als Gesetz des Seins (Aristoteles) 348
Aussendinge und Wahrnehmung 195ff.
Aussenwelt, sensitive Gewissheit

(Locke) 87 f., Realität 190 f., 194 f.
Ausserordentlichkeit und Kausalitätstrieb 165
Autonomie der Moral (Sokrates, Spinoza, Kant) 325)
Axiom und Prinzip (Lambert) 228 f.; Anschauungsnotwendigkeit der Ae. 474; mathematische Ae. 541 f.

Bathos der Erfahrung 473, 482
Begeisterung 295
Begreiflichkeit der Natur 216, 433 f., 498 ff., 500 f., 507, 515, 531
Begriffe, Konstruktion 7, objektive Untersuchung Kants 10, B. und Schulsprache 12 f., Notwendigkeit und Angeborensein 33 f., B. und anschauliche Vorstellung 85, B. und Wort bei Locke 84 ff., B. und Tatsachen (Hobbes) 91, (Hume) 91, Lockes Standpunkt 91 f., 246, 502, Berkeleys Begriffstheorie 167, Descartes und Spinoza über begriffliche Bestimmtheit 170, Begriffswissenschaft von den Dingen, Humes Kritik 192, 194, 246 f., Humes Begriffstheorie 167 ff., Begriffe des reinen Verstandes (Hume) 112 f., Entstehung und Verhältnis der B. 92, Naturgeschichte der B. bei Locke, Naturlehre bei Kant 99, Begrifflichkeit und Notwendigkeit 124 ff., 132, B. im Urteile angewandt auf das Wirkliche 166, formale Vorstellungen 170 f., reine und empirische B. 171, begriffliches Wissen und gegenständliche Erkenntnis 181 ff., analytische (begriffliche) und synthetische (anschauliche) Erkenntnis 352 f., B. und Dinge, Übereinstimmung 317, 370 ff., 498 ff., Wolff 215 f., Kant 215 f., 256, B. und sinnliche Erkenntnis bei Kant 256, B. und Anschauung 259, 315 f., 366 f., 506 f., 510, 517, 526 f., 534, 541 f., 572, 580, 584, B.sphilosophie und Naturwissenschaft 331 ff., B. und Erkennbarkeit der Dinge 397 f., Prädikate auf Urteilen 416 f., B.ssätze und Anschauungsurteile 421 f., begriffliche und empirische Allgemeinheit 429 f., b. (metaphysische) Untersuchung 450 f., B. und Wahrnehmung 455, B. und Urteil 484, 494, Wesen 511, reine Verstandesbegriffe 512, Schematismus der reinen B. 532 ff., Definition Kants 533, B. ihre Gegenstände nicht dem Dasein nach hervorbringend 543
Begründung und Verursachung 121
Beharrlichkeit (vgl. Substanz) 72, 105, 440 f., 545 ff., 575 f., 582, Lamberts mechanische Analogie: B. des Verstandes 225, B. als Verstandespostulat 501, Beharrung und Veränderung 176 f., Beharrungsgesetz 159, 137 f., 335
Bejahung und Verneinung im Unendlichkeitsbegriffe (Locke) 68 f., B. (Prüfung und Anerkennung einer Assoziation) bei Hume 116
Beobachtung der Natur 519, 548, B. und Analogie (Locke) 90
Berührung in Zeit und Raum (Hume) 114 f., 140, 142
Beschaffenheit und Grösse, Grade 168, B.sbegriff (Lambert) 227, B.svorstellung und Begriff 170 f. (Vgl. Qualität)
Besinnung, tiefe Selbstbesinnung 221, Humes kritische Erlösertat 246, Kants Ergänzung 246 f.
Beständigkeit der Erfahrung 131 ff., 158, B. und Gewohnheit 135 f., B. und Dinge 195 ff.
Bewegung und Ruhe (Locke) 54 ff., Grenzen der Wahrnehmung 60, B. und Zeit (Locke) 60 f., (Newton) 60 f., körperliche B. und Empfindung 78, B. und Wille (Hume) 130, 147 f., Beharrungsgesetz 159, 237 f., 335, ob B. eine elementare Erscheinung 229, B.

und Kausalität (Tetens) 237, Relativität der B. 328, B. bei Kant 453, Kontinuität (Kant) 359, gleichförmige B. 474, 556
Beweis 87 f., B. durch intuitive Zwischenideen (Locke) 87, 89, mathematische B.e (Locke) 96 ff., B. und Dasein (Hume) 103, 190 ff., B. bei Lambert 223, Mill 223, Kant 298
Bewusstsein, Energieverteilung 141 f., B. und Wille bei Kant 148, Kausalität als Naturgesetz des B.s 164 f., Intermittenzen 197, 204, Einheit 203 f., 503, 506 ff., 521 ff., 551, 581, B. und Phänomen 243, B. bei Kant 303, 389, B. und Kategorien 495 f., Vereinigungsfunktion und Gegenstand 513, B. als Rahmen der Wirklichkeit 514, Form überhaupt 530 f.
Biologie 206, 285 f.
Bruchzahlen 68

Causa sui 281, 318
Chemie, Kants Vergleich 452
Christentum bei Locke 19 f.
Cogitabile und cogito, Quintessenz des Kritizismus 531, vgl. Begreiflichkeit

Darwinismus und Nominalismus 86
Dasein, (vgl. Existenz) Ontologie, Unbeweisbarkeit 92, 190 ff., D, und Begreiflichkeit 216, D. keine Idee (Hume und Kant) 306 f., D. und Vorstellung an sich selbst bei Kant 497, Dasein der Dinge selbst s. Ding an sich
Dauer und Zeit 57, 59 ff., 550, D. und Empfindung 66, D. und Sukzession (Lambert) 229
Deduktion als Gegenbeweis der Induktion, Tyndalls Beleuchtung 164, führende Rolle 158, metaphysische D. und darauf transzendentale D. von Kant 17, 72, entdeckt 256, 279, 309, 351, 358, 373 ff., 449; metaphysische 387, 399, 484 ff., 515, transzendentale 402, 499 ff., Schwierigkeit 377, 387, psychologische D. der Vorstellungen 380, 401 f., Übergang von der metaphysischen zur transzendentalen 377 f., m. und t. D. und Erörterung 450 ff., objektive und subjektive 504, Fries und Kant 385, subjektive D. der reinen Begriffe 402, 486, D. bei Kant im Sinne von Rechtfertigung (juristisch), nicht Ableitung (psychologisch) 502
Definition als Ortsangabe im Erkenntnissystem, Begriffsdefinition durch Konstruktion (Darstellungsregel in der Anschauung) 172, D. bei Wolff, Lamberts Kritik 226 f., D. in der Metaphysik, Lamberts und Kants Ansicht 227, 231, Kant 262 f., synthetische und analytische 298, D. der Philosophie und Mathematik 305
Deismus, Hume von Stäudlin für einen Deisten gehalten 106
Demonstration vgl. Beweis; demonstrative Erkenntnis (Locke) 87 ff.; d. E. vom Dasein Gottes (Locke) 93; d. Gewissheit (Hume) 116 f., 122 f., 132 f., D. und Dasein (Hume) 190 ff.; D. der Kausalität aus Begriffen unmöglich 125 f.; D. und Erfahrung (Lambert) 226; d. Philosophie (Wolff) 247; d.s Verfahren 379
Denken und Wahrnehmung 2, D. und Empfinden (Locke) 71, D. und Seele bei Descartes und Locke 71, D. und Rechnen (Hobbes) 65, unbekannter Vollzug 79 f., Denkform der Substanz 81, reine Denkbegriffe bei Hume 112 f., D. und Ausdehnung bei Spinoza 120, Denknotwendigkeit und Kausalität (Hume) 125 f., D. und Wille 149, Kausalität kein Denkgesetz 166, Denkbegriffe die Form der reinen und empirischen Anschauungsbegriffe enthaltend 171 f., D.

und Erkennen, dogmatische Auffassung 215, kritische 215 f., D. und Erfahrung (Kant) 247, die Gegenseitigkeit von Subjekt und Objekt im D. entstehend, D. als Bedingung, nicht Folge der Erfahrung, ohne Beziehung auf Erscheinungen jedoch kein Erkennen 367, D. und Erkennen 486, 492, Kategorien nicht auf unsere sinnliche Anschauung eingeschränkt 497 f., D. und Anschauung 259, 315 f., 366 f., 506 f., 510, 517, 526 f., 534, 541 f., 572, 580, 584, Denkfunktionen s. Kategorien
Determinismus (Kant) 281
Deutlichkeit 4, 43, 170
Dialektik 2, dialektischer Schein (Kant) 5, transzendentale D. 12, 367 f., 376, 410, metaphysische D. (Hume) 103, 190, D. Hauptsache der Vernunftkritik Kants 446, Methode d. D. bei Kant 576 ff.
Dichte und Substanz 79
Differenz (Mill) 154
Dimensionen des Raumes 328 f., des Guten (Lambert) 225
Dingbegriff 72 ff., Dinge und Vorstellungen 195, 199 ff., D. und Begriffe 317, (Wolff) 215 f., (Kant) 215 f., räumliche D. bei Leibniz 327, D. und Erscheinungen 344, D. und Ich 367. Begreiflichkeit der D. 216, 433 f., 498 ff., 500 f., 507, 515, 531, Wirklichkeit mittelbar zu erkennen 497, D. notwendig assoziabel 531, Ding an sich 201, 316, 398, 405 ff., 452, 455, 460, 477 ff., 520 f., 561 ff., 584
Disjunktives Urteil 417 f., 420
Diskursive und intuitive Erkenntnis (Kant) 263, 544, d. Allgemeinheit der Begriffe 533
Distanz und Ausdehnung 174, 178 ff., D. und Eindruck 329
Divinatorische Wissenschaft 7
Dogmatismus bei Descartes 4, Lockes Angriff 20, D. und Skeptizismus 26, dogmatische Philosophie und Satz vom Grunde als allumfassendes metaphysisches Verknüpfungsgesetz (Spinoza, Leibniz, Wolff) 120 f., Th. Reids D. des common sense 155, Humes Skeptizismus zur Abwehr gegen den D., da das Denken der Wirklichkeit untergeordnet ist, Streit zwischen Sk. und D. nur scheinbar ohne Entscheidung 190, dogmatischer Idealismus und kritischer Phänomenalismus 193 f., Wolffs D. 226 f., Kant nicht gegen die d. Methode, sondern den D. des Systems 209, d. Verwechselung von Denken und Erkennen (Wolff), Kants Kritik 215 f., Herbarts d. Auffassung der Metaphysik 253, Kants allmähliche Loslösung 278 ff., Versuch einer dn. Erkenntniserweiterung (1770) 279, Kants frühe Selbständigkeit gegenüber den Hauptdogmen der Schule 282, d. und kritsiche Widerlegung des Idealismus 282, d. und kritische Metaphysik 293, Entkräftung eines d.n Materialismus 294, Galileis und Newtons Methode gegenüber dem d.n Rationalismus 299 f., schrankenloser D. durch die Monadologie von Leibniz eröffnet 300, Kants Verwandlung des d.n in kritischen Rationalismus unter Humes Einfluss 306, d. Denkweise im „einzig möglichen Beweisgrunde" (1763) 307, Standpunkt der Dissertation (1770), Wendung zum D., dass nämlich die Gesetze der Sinnlichkeit die Verstandesbegriffe beschränken 316 f., Spiel des D. skeptisch betrachtet 344, Überschreitung des Standpunktes der Dissertation durch die transzendentale Dialektik, Widerlegung aller d.n Metaphysik 367, D. vor und nach der kritischen Erkenntnistheorie Kants,

Aufhebung der Dinge, Verlassen der Erfahrung 407, D. des Denkens (vgl. Phänomenalismus) durch den subjektiv-objektiven Erscheinungsbegriff eingeschränkt 563
Dressur 153
Druck und Stoss 77
Dualismus bei Descartes 70, Locke 70, D. als Lehre von der Realität der Aussenwelt bei Kant 404 f.
Dynamik bei Leibniz 1, Galilei 146 f., dynamische Atomistik (Kant und Boscovich) 332, d. (die für das Dasein der Dinge Gesetze a priori vorschreiben) und mathematische (Anwendung der Mathematik auf Erfahrung) Grundsätze 372 f., d. Grundsätze der Erfahrung bei Kant 541, 544

Egoismus (subjektiver Idealismus) bei Tetens 241 f., geometrischer E. (A. Riehl) 336
Einbildungskraft (Hume) 105, 108, 111 ff., 196 ff., 202, (Hobbes) 508, (Kant) 508, 516
Eindruck und Begriff 166, E. und Dinge 196 f., E. und Entfernung 329
Einfachheit 159, 324 f., 331 f., 344, 352, 355, E. und Allgemeinheit des begrifflichen Denkens 172, E. bei Locke 39 f., 53, bei Leibniz 39 f., Einfaches der Erkenntnis (Lambert) 227, 229, 247, E. der Seele (Herbart) 389
Einfühlung (bei Galilei) 147
Eingebung und Induktion bei Tyndall 164
Einheit und Vielheit 2, E. und Zahlen 64 f., 68, E. bei Locke 42, E. des Ich 82, E. des Bewusstseins 203 f., 468, 486, 503, 506 ff., 521 ff., 551, 581, bei Lambert 230, bei Kant 230, E. der Apperzeption 506, 508, 510 f., 513 ff., 522 f., E. sform und Urteil 417 f., E. des Denkens 440, E. der Erfahrung und des Selbstbewusstseins 499, Einheitlichkeit der Erfahrung 203, formale Erfahrungseinheit 447
Einordnende Urteile 417
Einsicht einer einfachen Erfahrung über die Erkenntnisinstanz hinaus unmöglich (Kant) 310
Einstimmigkeit s. Identität
Einteilungsurteil 417
Einzelwissenschaften und Philosophie 1 f.
Elementarvorstellungen (Locke) 98
Empfindung 229, 464, Grenzen der Erkenntnis 41, E. bei Locke 40 ff., E. und Raum 52 f., E., Raum und Dauer 66, E. und Denken (Locke) 71, E. und Körperbewegung 78, E. svorstellung und Begriff, Kritik des englischen Empirismus 170 f., E. und Vakuum 173 f., E., notwendiger Ausdruck des objektiven Vorgangs, genauer Zusammenhang zwischen E. und Gedanken (Lossius) 222, E. und Urteil (Kant) 260, 267, E. und Anschauung 457, E. und Gefühl 568, bei Kant 524
Empirismus 160, E. und Rationalismus Lockes 29, 36 ff., 100, 121, E. Lockes von Hume zu Ende gedacht 122 f., E. keine Philosophie (Hume) 145, reiner E. 199, 204, 484, E. und Rationalismus bei Lambert 233, E. bei Kant 291 f, 303 f., 400, 408 ff., E. und relatives Apriori 423 ff., dogmatischer E. 467, empirische und begriffliche Allgemeinheit 429 f.
Endlichkeit aller vorgestellten Grössen (Locke) 67 f., E. und Unendlichkeit (Kant) 286
Energiebegriff 7, Erhaltung der Energie 7, 439 f.
Ens realissimum 257
Entfernung, Gesetz 329 f.
Enthusiasmus 295
Entwicklungslehre bei Kant 290 f., E. und Apriorismus 402
Epigenesis 426, (Caspar Fr. Wolff)

235, E. und Evolution 258, E. der Vorstellungen 401
Erdbeben 288
Erdichtung und Wirklichkeit 306f.
Erdrotation, Verlangsamung durch entgegengesetzte Flutwelle (Kant, J. Robert Mayer, Gerland) 288
Erfahrung bei Hume 5f., kritische Wendung der E.sphilosophie bei Hume 118ff, E. keine Erkenntnis (Hume) 144f., E.sschlüsse, Humes Fragestellung 130ff., E. und Kausalität bei Hume und Kant 166f., E. und Mathematik (Hume) 181ff., Möglichkeit der E. (Hume) 246, E. bei Kant 5f., 9, 254, 268, 272ff., 300f., 311, 313f., 320, 415f., 518ff., Begriff der E. bei Kant 15, Möglichkeit der E. bei Kant 15, 213ff., 536, Form und Stoff bei Lambert und Kant 224, E. bei Locke 24, 36ff., E. bei Leibniz 300, E. bei Newton 300f., E.sphilosophie und Nominalismus 86, äussere und innere E. 93, 242f., 523f., 533, innere E. 300f., 381, reine E., 199, 204f., 415, E. und Objekte 200, Einheitlichkeit 203, 499, E. und Geometrie 330f., E. und Erkenntnis 347f., 389, 431, bei Kant 415f., E. und Erscheinung 358, 361f., E. und Denken 367, E. und Apriorismus 368, Beginn aller Erkenntnis 389, Bedingungen a priori 482ff., E. durch Kategorien begründet 496ff., E. als synthetische Einheit der Erscheinungen nach Begriffen 515, Regeln der Möglichkeit 536ff., 559
Erhabenheit Gottes (Locke) 66
Erhaltung der Energie 7, E.sprinzip bei Kant 281, E. erworbenen Charakters 289, E. der Materie und Energie 439f., E. der Masse 499f., E. des Bewusstseins 225, 510, 581, E.sprinzipien als oberste Gesetze der Natur und Erfahrung 514, E. der Ursachen 558, E. der Materie 548f., 558, 582
Erkenntnis 119f. E.sproblem, grundsätzliche Bedeutung 2, 429, E.kritik und E.theorie 5, E. bei Kant 6, 9, E.arten bei Kant 10, 260f., E.philosophie des Altertums 2f., Frage nach der Erkennbarkeit bei Locke 26, E.arten bei Locke 28, E.kritik Lockes 30ff., 86ff., Erkennbarkeit der Substanz von Locke bestritten 74ff., E. und Meinung (Locke) 99, 245, E.kritik und Psychologie bei Hume 108f., Erkennen und Denken, Unterscheidung 166, 486, 497f., E. und Abstraktion 185, E. und Empirismus 204f., Gliederung (Wolff) 212, 220, (Kant) 212, 220, E.lehre, objektive Wissenschaft 213, E. und Denken, dogmatische und kritische Auffassung 215f., E.theorie und Psychologie (Tetens) 243f., E.kritik, Entwicklung bei Kant 253ff., E. a priori 279, Humes Verneinung 246f., Kants Standpunkt 247, 313, 317, E. a priori bei Lambert 247, immanente und transzendente E. 254, E.begriffe und Wertideen 294, E.grund und Realgrund (Kant) 317ff., E. und Erfahrung 144f., 347f., 389, 431, Erfahrung zeitlich voran 399, erkenntniskritische Fragestellung 394f., Erkennbarkeit und Begriffe 397f., Analysis 415, E. und Urteil 417f., E. von Tatsachen und E. aus Begriffen 419f., reine E. 450f., E. durch Wahrnehmung 484, 489, 496, 505, Faktum (Locke) und Rechtmässigkeit (Kant) der E. 502, E. und Begriff 517f., E.inhalt, Ursprung nicht im Subjekte 570, E.form a priori 570f.
Erörterung und Deduktion, metaphysische und transzendentale 450ff., 499

Erscheinung (vgl. Phänomenalismus), E. bei Hume 193 f., bei Kant 316, 395 ff., E. und Ding an sich s. Ding; E. und Schein 232, Bewusstsein und E.en der inneren und äusseren Erfahrung 243, E. und Erfahrung 358, 361 f., 491, 497, E. und Anschauungsgesetz 365 ff., Gemeinsamkeit der E.en (Gauss) 341, (Kant) 367
Erworbene Begriffe bei Kant 390 ff.
Erziehung bei Hume 139, 152, E.slehre bei Locke 19
Ethnologische Psychologie bei Locke 25, 32
Ewigkeit und Wahrheit 91 f., E. bei Kant 356
Exakte Forschung und Philosophie 7, erkenntnistheoretische Voraussetzung 187 f., e. Wissenschaft und Konstanten 224
Existenz (Locke) 42, (Hume) 105, (Kant) 397, 405, 565, E. und Idee 140 f., unabhängige E. der Aussenwelt 195 ff., E. und Beharrlichkeit 560
Experiment und Wahrnehmung 40, (Mill) 154, (Poisson) 157, (Hume) 158, experimentelles Verfahren 275, 379, e. Psychologie 390

Faktisches und Ideelles bei aller Erscheinungszergliederung 159
Fall, Analyse eines bestimmten repräsentativen Naturvorgangs 159, F.gesetz bei Hegel 7
Fanatisches Anschauen (Kant) 325
Farbe und Gestalt 169
Folge (vgl. Sukzession) Veränderung der F. und Kausalität 556. (Vgl. Grund)
Form und Stoff des Wissens und Erkennens (Lambert) 228 f., (Tetens) 240, formale Auffassung der Substanz 80 f., f. Natur der Begriffe 170 ff., f. N. von Raum und Zeit 177 ff., f. Denkbegriffe, objektive Bedeutung 201, Formalismus der Kategorien 494
Freiheit (Locke) 19 f., (Hume) 150 ff., (Tetens) 234, (Kant) 294, 344, 582, F. als Veränderung durch sich selbst 125
Funktionen des Bewusstseins, unvorstellbar an sich 366, logische F.sbegriffe 485, 487 f., funktionelle Begriffsauffassung 533

Ganze, das G. der Welt für die Vorstellungsart der Sinne unerreichbar 352 ff.
Gattungsbegriffe 172
Gedächtnis (Locke) 31 f., (Hume) 113 f., 203
Gedankenwelt bei Lambert nicht mit Kants intelligibler Welt identisch 232 f.
Gefühl, moralisches G. (Hume) 104, G. der Gewohnheit beim Schliessen (Hume) 144, G. der Notwendigkeit (Hume) 152, 162 f., (Tetens) 243, G. und Erfindung 568, (Kant) 524
Gegend und Lage 333 f., 341
Gegensatz (Hume) 114, Wirklichkeitsg. und Widerspruch (Kant) 271
Gegenstand, Humes Bestreitung der Anwendung der Mathematik auf Gegenstände durch unzulängliche Auffassung des begrifflichen Denkens verursacht 181 f., Wissen von Gegenständen und Selbstbewusstsein, psychologisch nicht auseinander ableitbar, sondern Zugleichsein in der Erfahrungsreflexion (Tetens) 241 ff., Tetens' erkenntnistheoretisch ungenügende Beleuchtung der Beziehung des Verstandes auf Gegenstände 243 f., begrifflich analytische und gegenständlich synthetische Erkenntnis (der Sache nach schon 1770) bei Kant 352 f., gegenständliche Bestimmung der Anschauung durch den Begriff, Gegenseitigkeit von Subjekt und G. im Denken durch in der Verbindung entgegen-

setzende Reflexion 367, Möglichkeit gegenständlicher Erkenntnis durch Begriffe a priori, der positive Teil (Analytik) der transzendentalen Logik Kants 368, 576, Gegenstände müssen sich der Vorstellung nach, in ihrer Existenz für uns, nach Begriffen richten, die für alle Erscheinung a priori gelten 378, gegenständliche Urteile synthetisch, notwendig auf Anschauung bezogen 422, gegenständliche Anschauung dem Bewusstsein der Tiere von Kant abgesprochen 501, Gleichartigkeit des reinen Begriffs eines G.es überhaupt in allem gegenständlichen Erkennen, weil ein beziehender Gedanke und Korrelat der Bewusstseinsvereinigung überhaupt 512 f., G. als dem Bewusstsein gesetzte (nicht von ihm selbst gesetzte) Grenze 513, Gegenständlichkeit der Erkenntnis subjektivistisch unerklärlich, dagegen phänomenalistisch zu erklären 521, Verknüpfbarkeit des mannigfaltigen in der Erscheinung, Denkbarkeit des G.es gegeben 530 f. Vgl. Objekt.
Geheimphilosophie 325
Geist und Materie unerkennbar (Locke) 76 f., G. und Aussenwelt 196, G.eswissenschaft (Kant) 267 f., Geisterlehre und G.erseherei 322 ff.
Gelehrsamkeit, Lockes Definition 21
Geltungskreis der Begriffe 172
Gemeinbegriffe (Stocker) 34
Gemeinbild und Begriff 172
Gemeinschaft (Kant) 544 f., 554, 558, 577
Generalisation und Spezifaktion 363
Genie, Ton des G.s abgelehnt 11
Genus und spezifische Differenz 172
Geometrie (Hume) 53, 113, 174, 181 ff., (Kant) 409, G. und Anschauung 186, Nicht-Euklidische G. 329 f., 467, höchste G. (Kant) 278, G. und Metaphysik 329 ff., Synthetisches Verfahren 462 f., apriorischer Charakter 463 f., 467, 472, objektive Gültigkeit 181 f., 463 ff., 482, ideelle Konstruktion der Erscheinungsform 543
Geradeste Bahn (Hertz) 335
Gesamtwissenschaft 1 f., G. und Allgemeinwissenschaft 2
Geschichte, Realwissenschaft, Tatsächlichkeit der Kausalverhältnisse (Hume, Kant) 321
Geschicklichkeit, Formel der problematischen G. (hypothetischer Imperativ) und Formel der Verbindlichkeit (kategorischer Imperativ) in Kants Preisschrift (1763) 299
Geselligkeit (Hume) 206
Gesetz und Gleichung 172, Ge. und Verstand 518 ff., 553, 581 f., Ge. des Denkens und der Dinge 531
Gestalt und Farbe 169
Gewissheit (Locke) 32, 245, G. und Materie (Locke) 90, intuitive und demonstrative G. (Hume) 116 f., G. und Überzeugung (Crusius und Kant) 305
Gewohnheit (Hume) 104, 113, 128, 135 f., 138 f., 142 ff., 153, 157, 162 ff., 168, 173, 197 f., 239, 272 f., 311, 313, 496, (Kant) 272 f., Gefühl 144
Glauben und Meinen (Locke) 87 ff., G. ans Dasein 140 f., (Hume) 190 f., 195, 198, (Hamann und Hume) 269, Anknüpfung des G.s (an Übersinnliches) an die sittliche Erhebung über das Sinnliche 294, G. und Wissen (Kant) 576
Gleichförmigkeit der Erfahrung 131 ff., 158, G. und Gewohnheit 135 f., G. der Naturordnung 164, 197 ff., 424
Gleichheit von Aktion und Reaktion 558
Gleichung 172, 181, 445
Gleichzeitigkeit bei Kant 534
Gnoseologie bei Baumgarten 11

Gottesbegriff (Descartes) 34, 36, (Leibniz) 212, 420, (Kant) 285, 294, 318, 328, 577 f., 582, (Platon) 372, demonstrative Erkenntnis (Locke) 93, kosmologischer Beweis 93, physikotheologischer B. 93, ontologisches Argument 281, 307, Unendlichkeit und Erhabenheit 66
Grad 568, G.e der Beschaffenheit und Grösse 168, (Kant) 534, 541 ff.
Gravitation 147, 164, 331, Newtons Einfluss auf Locke 23
Grenzenverneinung und Grössenbejahung im Unendlichen 68, Begriff der mathematischen Grenze nicht als Empfindung gedacht 171, Grenzbegriff des Noumenon 573
Grösse (Leibniz) 87, G. und Beschaffenheit, Grade 168, G. und Erzeugungsgesetze von G.n 172, Erzeugung des Begriffes 528, G.nbegriff bei Kant 541 f.
Grund und Folge 350, 486, 490, 494, (Leibniz) 87, 121, G. und Ursache (Spinoza) 120, (Kant) 261 f., 267, 269 ff., 281, 304, 317 ff., Satz vom zureichenden Ge., Humes Kritik 120 f., Forderung vollständiger Begründung, Frage nach einem unser Kausalitätsbedürfnis befriedigenden Grundsatze und Humes Antwort 138 (vgl. Kausalität), Reid gegen Hume 156, S. v. zur G.e (Wolff) 211 f., 215, 217 ff., (Crusius) 270 f., S. v. bestimmenden G.e (Kant) 280 f., 318, Grundsätze der Erfahrung (Kant) 536 ff., G. der Weltordnung 571
Grundkräfte 323 f.
Gültigkeit der Vorstellungen, transzendentale Frage 388, objektive G. und Allgemeing., Wechselbegriffe 497, 583. Vgl. Erkenntnis, Gegenstand

Halluzination 382, 464
Harmonie, prästabilierte 277, 283, zwischen Dingen und Gedanken (Hume) 137, H. bei Kant 356, bei Leibniz 356
Hervorbringung, Anfang, Ursache (Locke) 123
Hypothese 300, 324, (Hume) 116, (Lambert) 224, kritische H. 377 ff., hypothetische Urteile 376, 416 ff.

Ich, Einheit 82, (Hume) 201 ff., (Tetens) 241 f., I. und Ding 367, I. als konstante Assoziation von Vorstellungen 393, I.vorstellung und Bewusstseinseinheit 523 f., 529 f.
Ideal der Vernunft 578
Ideal- und Realgrund (Kant) 261 f., 267, 269 f., 317 ff.
Idealismus, einseitiger, 15, (Berkeley) 193 f., (Tetens) 241 f., I. nicht Subjektivismus Kants 357, 361, 368, Kants Widerlegung des problematischen I. 524, idealistisches Vorurteil gegenüber dem Kantischen Kritizismus 254 f., kritischer I. 194, 201, 216, 241 f., 381, 561 ff., dogmatischer und kritischer I. 472 f., subjektivistischer I. 477, I. der Dinge 371, Widerlegung des I. der äusseren Dinge 404 f., transzendentaler I. formal, nicht material (real) zu verstehen 403 ff., tr. I. als Mittel der Erkenntniskritik 481 f., idealistische Deutung der Lehre Kants 513, I. zur Einschränkung der reinen Erkenntnis 395 ff., vgl. auch 216, transzendentale Idealität des Raumes 232, 315, 326, 328, 333, 339 ff., 351, 354, 453, 468 f., der Zeit 161, 232, 315, 354, 441, 453, 473, 475 f.
Ideen (Kant) 10, (Locke) 33, einfache (Locke) 20, 27, 38 ff., 50 f., 98, 245, Ursprüngliches für das Wissen und Anfängliches im Bewusstsein, Resultat der objektiven Analyse bei Locke 31, I. und Worte (Locke) 30, zusammenge-

setzte I. (Locke) 38 ff., 50 f., 246, I. und Erkenntnisse (Locke) 86, (Hume) 110 ff., 119, I. und Existenz 140 f., I. und Tatsachen (Hume) 181 ff., 191 ff., Ideelles und Faktisches 159, (Hume und Kant) 306 ff., I. und Schlusslehre 576 ff., 582, I.lehre, Transzendenz der Moralphilosophie 582
Identität (Locke) 51, 81 ff., 87 ff., 98, (Leibniz) 87, (Hume) 105, 112, 115, 193, 201 ff., I. und Gleichheit 198 ff., 202, I. und Kausalität 318 ff., 323 f., Kants Wertschätzung des I.sprinzips (1755, 1779/80) 280, Satz der Einstimmigkeit 214, 358, 423 f., 445, analytischer Charakter dieses logischen Prinzips 486, identisch analytische Verbindung der logischen Sätze im Gegensatze zur synthetischen Verknüpfung in objektiven, an die Anschauung gebundenen Urteilen 488, I. des Begriffs mit sich selber als Grund aller logischen analytischen Erkenntnis a priori, die zur Verdeutlichung ihrer selbst vollzogen wird 81, 580, synthetische I. des Bewusstseins 503, 506, 510, 512, 514 ff., 522 ff. (Vgl. Übereinstimmung)
Illusionismus 194, 476, Erörterung Lamberts 225, Traum und Wirklichkeit (Locke) 88
Immanente und transzendente Erkenntnis 254
Immaterialität der Seele unbeweisbar 79 f.
Imperativ, kategorischer (Kant) 299
Impressionen (Hume) 110 ff., 119, 122, 127, 141, 147, 162, 166 ff., 173 ff., 193, 196, 200, 202 f., 205
Individualität, Lockes principium individuationis, anschauliche, synthetische Identität, Verhältnis zur Substanzidee 81 f., I. der Anschauung und Allgemeinheit des Begriffs, Kritik des Kantischen Standpunktes 532 f., vgl. auch 170
Induktion 105, 158, 451, (Locke) 89, I. und Intuition (Tyndall) 164 (Lambert und Mill) 223, I. und Analyse 238
Instinkt (Hume) 136 f., 156, Vernunft und I. (Hume) 153 f., I. und Richtigkeitskriterium 161, Kausalität als I. 164 f.
Intellectus ektypus 370, i. archetypus 370 372, Intellektualismus 206
Intellektuell, Fiktion einer i.en Anschauung 325, 475 f., 573 ff., 582
Intelligible Dinge 487, i. Welt (Kant) 233
Intensität der Gegenstandsvorstellung im Begriff erloschen 169
Intermittenzen des Bewusstseins 197, 204
Interpolation, Lamberts Erläuterung 223 f.
Intuitive Erkenntnis bei Descartes 22, 87, 93, bei Locke 52, 87 ff., 93, bei Hume 116 f., 122 f., bei Kant 263, Gewissheit der begrifflichen Regeln (Kausalität, Substanz usw.) nicht intuitiv, sondern diskursiv zu finden 544, Intuition und Induktion (Tyndall) 164

Jenseits (Kant) 293

Kategorien (Aristoteles) 373 ff., (Kant) 10, 229, 305, 321, 373 f., 483 ff., 514 ff., gewaltsam durchgesetzte Topik 14, transzendentale Bedeutung 469, K. und logische Einheitsbegriffe 488 f., K. zur Begründung der Erfahrung 496 ff., K. als verschiedene Funktionen der Verbindung nach Verschiedenheit der anschaulichen Vorstellungen 517, K. und Ding an sich 569; kategorisches Urteil 418, 420, kategorischer Imperativ 299
Kausalität, Humes Kritik 71, 105, 109 f., 115 f., 118 ff., 125, 189, 236 ff., 308 ff., 350, 379, 423, 496,

540, 557 f., K. bei Locke 82 ff., 123, bei Tetens 236 ff., bei Lenkipp 440, bei Kant 156 f., 261 f., 269 ff., 281, 308 ff., 317 ff., 350, 379, 400, 430, 432, f., 480, 489 ff., 534, 538 ff., 543 ff., 550 f., 577, K. kein Erkenntnisprinzip 144, K.strieb, Verstand und Wille 165, K. und Anschauung 422, Verstandespostulat 501, 508, K. und Veränderung der Folge 556, phänomenale Bedeutung des Gesetzes in der Anschauung und K.sbegriff ohne solche Beziehung 569
Kinderpsychologie (Locke) 245
Kinematik (Lambert) 224 f.
Klarheit (Descartes) 4, 43, 170
Klassifikation 85, 288 ff.
Koexistenz (Locke) 87, 90, (Leibniz) 87, K. und Raum 327
Kohärenz der Wahrnehmungen 197 ff.
Kollektive Begriffe 65
Komparative Allgemeinheit durch Induktion 430
Komplexe Zahlen, räumliche Deutung (Gauss) 329
Kongruenz und Inkongruenz 337, 339 f.
Konstante Grössen und Exaktheit 224, Konstanz der Begriffe 170, der Wahrnehmungen 197 ff.
Konstitutive Bedeutung der mathematischen Begriffe (Locke) 96, K. Prinzipien bei Kant, Axiome 545
Konstruktion aus Begriffen 7, konstruktives Verfahren der Mathematik 97, 172
Kontinuität von Raum und Zeit 59, K. der Bewusstseinserscheinungen 82, 581, K. der Bewegung 204, 359
Kontrast (Hume) 114
Kopula, logische 493
Körper und Seele (Descartes, Locke) 54, 70 f., unbekannter Zusammenhang 79 f., K. und Raum (Descartes) 54, (Locke) 54 ff., 63, K. und Medium bei Huyghens 77, K. bei Hobbes 71, K.welt bei Locke 89 ff., Daseinsbeweis (Hume) 190 f., K. und Geist (Kant) 323 f., K.gefühl und Raumrichtung 336 f.
Korpuskularphilosophie 22 f., 43, 77
Kosmogonie Kants 284
Kosmologie 352 ff., kosmologischer Gottesbeweis 93
Kraft (Locke) 42, 48, 75, 83, 123, K. und Willensfreiheit (Locke) 51, Humes Kritik des Kraftbegriffs 105, 130, 145, 166, 189, lebendige K., Lamberts Kritik 225, K. bei Galilei 146 f., K.mass (Kant) 276 f.,
K. und Wille 123 f., K.begriff als Einheitsbegriff 392 f.
Kritische Fragestellung bei Descartes in Absicht auf Methodenlehre 3 f., dagegen bei Locke erkenntnistheoretisch 2 ff., k. Philosophie 6, 118 ff., 193 f., 221, 252 ff., k. Methode 9, 268, 364, disziplinierende Bedeutung 6

Lage, Analysis 333 f.
Leben und Vernunft (Hume) 190, 205, L.sgeister (Descartes) 30, (Hume) 149
Leerer Raum 331
Liberalismus, politischer L. bei Locke 19
Limitation 493
Linie, Unendlichkeit 461
Logik und Erkenntniskritik 12, 374 f., 386 f., 420, 451, 453, 578, 583, L. und Antilogik 2, Modalität der Urteile 92, analytisches Verfahren 97, logische und mathematische Erkenntnis bei Locke 97 f., systematische Begriffsordnung 172, apriorische Notwendigkeit nach Wolffischer Schulsprache logisch, nicht psychologisch zu verstehen, so auch bei Lambert wie Kant 231, L. als Formwissenschaft 321, logisch analytischer und metaphysich synthetischer Begriffsgebrauch 363 f., objektive Möglichkeit von Urteilen, nicht subjektive Urteilsbil-

dung 416 ff., transzendentale L. 485 f., reine L. 492 f., Reallogik (Ontologie) 348

Maja 472 f.
Masse 44
Materialismus 221, 293 f.
Materie (Hobbes) 30, (Descartes) 53 f., 77, 178, (Hume) 193, 206 f., (Kant) 274, 325, 330 ff., 342 f., 360, 544 f., 548, denkende M. (Locke gegen Descartes) 93, M. wie Geist unerkennbar (Locke) 76 f., 79 f., M. und Gewissheit (Locke) 90, M. und Raum (Locke) 178
Mathematik, Methode 1, M. und Naturforschung 23, M. und Beschaffenheitsvorstellung 170 f., M. als Formwissenschaft 321, M. bei Locke 28, 94 ff., Humes Auffassung 107, 129, 158 f., 173, 181 ff., bei Lambert 223, 226 f., bei Wolff 331, bei Kant 96, 251, 257, 259, 262 f., 267, 275, 291, 297 ff., 331, 371 f., 374 f., 379, 388, 410 f., 426, 434, 437 ff., 444, objektive Gültigkeit 482, 539 ff., 581, Begründung 526, M. und Logik 97 f., M. und Psychologie 385, M. und Philosophie 212, 257, 259, 262 f., 297 ff., 331
Mechanik, klassische 1 f., Prinzipien 159, 460, M. und Beschaffenheitsvorstellung 170 f., (Lambert) 224 f., 227, (Euler) 334 f., mechanische und teleologische Hypothese von Hume (Philo. in den Gespr. über nat. Rel. VIII) erörtert 206 f., Mechanismus der Natur 290
Medizin, Einfluss auf Locke 24
Meinung bei Locke 28, 30, Meinen und Glauben (Locke) 87 ff., M. und Erkennen (Locke) 99, 245
Menschennatur bei Rousseau und Kant 295 f.
Merkmale, nominale Wesentlichkeit gewisser Eigenschaften im Hinblick auf Benennungsordnung 85
Metaphysik und Kritizismus 1, Lockes Angriff 4, 80, 89, Humes Angriff 5, 246 f., M. der M. 5, 414, (Kant) 252 f., 257, 291 ff., 312 f., (zu Kants Zeit) 221, (Herbart) 253, M. und Mathematik (Kant) 297 ff., Schul- und Kulturbegriff (Kant) 295, Kernfrage 70, metaphysische Naturanlage 5 f., 437, Metaphysisches und M. 584, metaphysischer (synthetischer) und logischer (analytischer) Begriffsgebrauch 363 f., synthetisches Verfahren 257, 292, 299, Möglichkeit 371 f.
Methode, kritische 9, 268, Problem der M. (Kant) 251 f., 276, subjektive und objektive (Kant) 347
Milchstrasse 284, 286
Minimum der Wahrnehmung (Hume) 175, 178, 186
Mittelbegriffe und Beweis 97
Modalität 92, 373
Modus (Locke) 50
Möglichkeit, Bedeutung des Ausdrucks: M. der Erfahrung 15, Vorausstellung des Begriffs vor dem Dinge, M. Gottes (Leibniz) 212, Wolffs Verallgemeinerung: Philosophie als Wissenschaft der möglichen Dinge, gegenüber historischer Erkenntnis und der mathematischen Grössenbestimmung 211 f., Kants Gliederung analog: ex datis und ex principiis (Mathematik: Konstruktion der Begriffe; Philosophie: aus blossen Begriffen) 212, Denkbarkeit als Kriterium der M. 212, faktische Existenz als Komplement der nie restlos durchschaulichen begrifflichen M. 212, objektiver, logischer Beschaffenheitscharakter der M. als Inbegriff des Denkbaren am Objekte (bei Wolff) 212 f., anthropologische und psychologische Auslegung des M.sbegriffs in Kants

transzendentaler Fragestellung irrig 213, Kants Begriff einer möglichen Erfahrung überhaupt, Untersuchung der allgemeinsten Gründe, die Erfahrung begreiflich machen, Prüfung der objektiven Gültigkeit des Gedachten 213 f., Transzendentalphilosophie als M. der Natur, nämlich rationelle Erfahrungslehre, Kants Beziehung auf den Begriff der Erfahrung 214 f., M. der Dinge (Dogmatismus Wolffs) und M. der Erfahrung der Dinge (Kritizismus Kants), Kants Hinzufügung der M. der Anschauung zur M. des Denkens der Dinge, um Erkenntnis entspringen zu lassen, also nicht Ontologie (Wesenspiegelung durch Begriffe) sondern Phänomenalismus (Analytik des reinen Verstandes) 215 f., Gedenkbarkeit (M.) der Zusammensetzung der Begriffe, Lamberts Untersuchung der Arten einer möglichen Synthesis 228 f., ihre oberste Einheitsbedingung von Lambert bereits erkannt 230, Lamberts Definition des a priori als nur M.en enthaltend, Wissenschaft a priori müsste die Grundlage zur M. aller Zusammensetzung klarstellen 230 f., M. der Synthesis a priori, bei Lambert logische Vereinbarkeit verschiedener einfacher Begriffe, nicht Gültigkeit ihrer Verbindung a priori von Dingen Gegenstand der Untersuchung 232, Frage nach der M. der Erfahrung, d. h. was enthält ihr Begriff, schon bei Hume, dessen negative Position in Sachen der Erkenntnis von Kant im Sinne einer positiven Begründung der Erkenntnis durch die Entdeckung und den Gebrauch der kritischen Methode eingeschränkt wird 246 f., transzendentale Philosophie über die Erkenntnis a priori (im Gegensatze zur empirischen) bei Kant als Untersuchung der M. und Grenzen der Erkenntnis 253, Mögliches und Existierendes bei Kant (1763) 306 ff., ontologischer Beweisgrund vom Widerspruche in der Verneinung aller M.en, da M. irgend ein Dasein voraussetze, könne unmöglich gar nichts existieren 307, Kritik dieser Argumentation 307 f., Begriff der M. (der reinen Denkbarkeit) in Kants Dissertation (1770) 348, metaphysische Lösung der Frage nach der M. einer Metaphysik zurückgewiesen 372, reale Grundsätze über die M. der Dinge (dynamische Grundsätze) 1772 bereits erkennbar 372 f., Begriffe a priori als den objektiven Grund der M. der Erfahrung enthaltend 378 f., Herbart durch den verkannten Wolffischen M.sbegriff in seiner Auffassung des Kantischen Problems, die den jenseits des Psychologischen gelegenen Nerv verfehlt, irregeleitet 388, Denkbegriff der M. (Widerspruchslosigkeit eines Gedankens) und Erkenntnisbegriff der M. (Hinzutreten der formalen Anschauung), also Übereinstimmung mit den Gesetzen des Denkens und der Anschauung zur M. einer Erkenntnis erforderlich 494, 560, Gelegenheitsursachen der Erzeugung und Prinzipium der M. von Begriffen 502, allgemeine Naturgesetze als logische Gesetze einer möglichen Erfahrung 519, das Dasein in irgend einer Zeit als Schema der M. 534, die Bedingungen der M. der Erfahrung überhaupt zugleich Bedingungen der M. der Gegenstände der Erfahrung 536 ff., Zugleichsein der Substanzen im Raume in ihrer Wechselwirkung als Bedingung der M. der Dinge (als Gegen-

stände der Erfahrung) auf Kombination des Substanz- und Kausalitätsgedankens zurückgeführt 558 f., M., Wirklichkeit und Notwendigkeit 560
Moleküle 77
Monadologie 1, 36, 70, 79, 204, 298, 300, 332 f., 338
Moral (Locke) 25, 28, 94 ff., (Hume) 189, 192, 206, (Kant) 295, Autonomie 325, kritische Behandlung 394

Nativismus 362, 391, 528, vgl. Angeborene Ideen
Natur als mögliche Erfahrung 274, 539, empirisches Wesen nicht konstruierbar a priori 274, N.geschichte bei Kant 288 ff., N.geschichte der Begriffe bei Locke, N.lehre bei Kant 99, N.gesetze, ausnahmslose Gültigkeit 162, N.gesetze und Verstand 518 ff., 553, 582, N.gesetzlichkeit bei Spinoza 1, Gleichförmigkeit der N.ordnung wahrscheinlich 164, Natürlichkeitsprinzip 363, N.philosophie 3, N.philosophie und Geometrie 329 ff., N.trieb bei Hume 136 f., N.wissenschaft 2, 7, 89 f., 267 f., 275, 287, 301 ff., 321, 438 ff., 535, 537 ff., 581
Nebelflecke 284
Nebelhypothese 284
Neuplatonismus 1
Nichts bei Wolff 218
Noetik und Ästhetik bei Kant 12
Nominale und reale Wesenheiten 85 f.
Nominalismus 70, 84, 86
Normen 96
Notwendigkeit (vgl. Kausalität) und Angeborensein 33 f., N. und Vernunft (Hume) 104, 110, 122, N. und Begrifflichkeit 124 ff., 132, N. und Wirklichkeit bei der Kausalität 140, transzendentale N. 142, logische 142, psychologische (Hume) 142 ff., Regelmässigkeit und Nötigung (Hume) 151 f., Gefühl 152, 162 f., 243, begriffliche N. und assoziative Nötigung, Humes Verkennung 173, logische N. 231, Erfahrung und Begriff 239, subjektive (Tetens) 243 f., und objektive (Kant) N. 243 f., 305 f., 382 ff., 387, 497, 512, 517, 583, N. und Gewohnheit (Hume) 272 f., vgl. Gewohnheit, N. und Kausalität 560, 572, N. und Freiheit (Kant) 344, N. und Erfahrung 358, 361 f., 368, gefühlt oder eingesehen 429, Schema (Kant) 534
Noumenon 349, 398, 569, 573 ff., 582

Objekt (vgl. Gegenstand), Begriff 166, 382, 581, O. und Vorstellung (Tetens) 241 ff., Bedeutung für die Erfahrung 200, O. und Begriffe (Kant) 256, (Euler) 336, O. und Subjekt 367, Gemeinschaftlichkeit 496 f., realer Grund und ideelle Form 512, O. und Bewusstseinseinheit 522 ff., 529, allgemeine Form a priori 530 f., Definition bei Kant 546, objektive Richtung des Lockeschen Denkens 30 ff., der Kantischen Erkenntniskritik 243 f., 254, 394 f., 400, 412, 482, 578 f.
Occasionalismus 71, 80, 123, 283
Ökonomieprinzip bei Lambert 226
Ontologie 215 f., 307, 316, 348 f., 364, 559 f.
Optimismus 287
Orientierung (Kant) 336 f.
Ort und Zeit (Locke) 62, O. bei Kant 277 f., bei Euler 334 f.

Pädagogik 19
Parallelismus bei Spinoza 120
Paralogismen 82, 193
Passivität und Aktivität (Hume) 116, 154, 158, (Kant) 357
Periodizität der Bewegung als Zeitmass 60 f.
Person, Identität (Locke) 81 f., (Hume) 193, 201 ff.

Perzeptionen (Hume) 110 f.
Pessimismus 472 f.
Phänomenalismus (vgl. Erscheinung, Dogmatismus, Ding an sich), Berkeleys Idealismus eine Voraussetzung und als P. Bestandteil der Lehre Humes 193, Idealismus der Dinge dogmatisch, dagegen P. der Wahrnehmungen der Dinge kritisch; dieser P. bei Hume wie Kant nicht Ziel der Untersuchung, sondern Teil der kritischen Methode 193 f., Nachdruck hat im Systeme Kants nicht auf den Idealismus, sondern auf den durch den P. eingeschränkten Rationalismus zu fallen 216, Welt der Phänomene nur die Wirkungen, Welt der Noumende die wirkenden Dinge enthaltend 349, P. Kants als Idealismus der Anschauungen und Realismus der Dinge, indem Raum und Zeit zur empfänglichen Seite (Rezeptivität) des Bewusstseins gehören und infolge von Affektion der Dinge erscheinen; alles Particuläre der besonderen Anschauung gehört zufolge seiner Bestimmtheit dem Dinge an 395 ff., Erscheinung, der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung, Phänomen das bestimmte Objekt 455, P. von Kant zum ersten Male auch auf die Innenwelt übertragen, nicht Überbietung (Garve, Feder), sondern Überwindung Berkeleys durch Hinwegräumen der vermeintlichen Unmittelbarkeit der inneren (im Gegensatze zur äusseren) Erfahrung 478 f., Realismus, Subjektivismus und P., Vermittlung zwischen Gegenstand und Bewusstsein; ohne P. keine Allgemeinheit und Notwendigkeit der Erkenntnis 520 f.; der subjektiv-objektive Begriff der Erscheinung zur Einschränkung des dogmatischen Rationalismus (Ontologismus) und Widerlegung des illusionistischen Idealismus (negativen Dogmatismus), Kants P. durch die Idealität des allgemeinen Raumes und der reinen Zeit begründet und erschöpft 563
Phantasie (Hume) 105, 108, 111 ff., 196 ff., 202, (Hobbes) 508, (Kant) 508, 516
Philosophie, Auflösung der alten P. und Schöpfung der modernen Wissenschaft 1 f., P. als Wissenschaftslehre 2, kritische Stufe 6, P. bei Wolff 211 f., 215, 220, bei Kant 215, 217, 220, P. und Wissen 252, P. als Wissenschaft der Qualitäten bei Kant (1763) und Crusius 257, P. und Mathematik bei Wolff 212, 331, bei Kant 257, 259, 262 f., 297 ff., P. und Naturwissenschaft 287, 301 ff., P. und positive Wissenschaft 212, 217
Phoronomie 224 f., 328
Physik bei Locke 89 f.
Physikotheologie 93, 285
Physiologie und Apriorismus Kants 8, P. des Verstandes bei Locke (Kant) 24, 32, physiologische und psychologische Methoden 381
Pietismus 211, 293
Pneumatologie 324
Politik bei Hume 152
Positive Wissenschaft und Philosophie 1 f.
Positivismus des Protagoras von Plato bekämpft 3, P. bei Hume 6, dessen Neigung, die Unendlichkeitsvorstellung in der Richtung nach dem unendlich Kleinen beseitigen zu wollen, unteilbare Bestandteile zur Zusammensetzung des Unendlichen in Raum und Zeit anzunehmen, Verkennung der formalen Natur des Stetigen 174 ff., positivistische Elemente in Humes Skepsis: Unerkennbarkeit der geistigen Substanz (mit Locke gegen

Berkeley), Aufhebung des Unterschieds der primären und sekundären Qualitäten (mit Berkeley gegen Locke), persönliche Identität grammatische Kontroverse (wie Kant) 193, Humes P. der reinen Erfahrung im Widerspruche zum Erfahrungsbegriffe der wissenschaftlichen und wirklichen Weltanschauung 199, P. der reinen Erfahrung hindert Hume, die Erfahrung als Erkenntnis zu rechtfertigen 204, abschliessendes Urteil von Helmholtz 204
Postulate, praktische 575
Potenzen, räumliche Deutung (Kant) 329
Prädikate im Urteile 416 f., 420, im Begriffe des Prädikats Einheit der Vorstellungen, die urteilenden Begriffe als die formalen Gründe der Einheit des Denkens 417
Praktisches Vermögen 359, praktische Philosophie Kants 575, 582
Praxis und Theorie (Lambert) 226
Präzision, ideelle P. der Mathematik 184
Prinzip und Axiom (Lambert) 228 ff., neue Prinzipien 251 f.
Problem der Erfahrung, Humes Verdienst 118
Prolegomena der Metaphysik von Kant auch für die Kritik der reinen Vernunft als Bezeichnung verwandt 252 f.
Propädeutik 9, 209, 252
Pseudomechanik der Vorstellungen bei Herbart 385
Psychologie 6, 10, 30 ff., 108 f., 142, 221, 233 f., 254, 268, 301, 374, 380 ff., 485, 502 ff., 525, 535
Punkte, sensible P. (Locke) 52, qualitative (Hume) 52 f., Kritik der Humeschen Konstruktion 177
Pyrrhonismus 101 (vgl. Skeptizismus)

Qualität (vgl. Beschaffenheit) und Grad 168, 542, verborgene Q.en 42, primäre und sekundäre Q.en 3, 42 ff., (Berkeley) 49 f., 167, 193, (Boyle) 22 f., 43, (Descartes) 43, (Galilei) 43, 45, 50, (Gassendi) 43, (Hobbes) 43, (Hume) 49 f., 167, 193, (Kant) 43 f., (Locke) 22 f., 43 ff., 90, 167, 193
Quantität (vgl. Grösse) der Begriffe, Geltungskreis 172

Rationalismus und Empirismus Lockes 29, 32, R. bei Spinoza und Leibniz 121, Satz vom Grunde bei Leibniz rational, nicht nur Aufklärung der verworrenen sinnlichen Erkenntnis fordernd, sondern Aufgeklärtsein in einem höchsten Denken voraussetzend 121, Hyperlogistik Wolffs und Kants Widerlegung 121, Humes Stellung 121, Kant will zwischen R. und Skeptizismus vermitteln, restringierter R. 208, R. und Zeitstil (Wolff) 211, Kants Verhältnis zum Wolffischen R. 214 ff., 265, 275, 280 f., 304, Phänomenalismus ein eingeschränkter R., insofern die Dinge als Erscheinungen in ihrer allgemeinen Form aus Begriffen erkennbar sind 216, Kompromiss zwischen Empirismus und R. bei Lambert 233, durch Hume wurde Kant zur Prüfung und Einschränkung, nicht zur Aufhebung des R. bewogen 248, lebendige Durchdringung des deutschen R. und englischen sensualistischen Kritizismus 265, Vermittlung zwischen den Ansprüchen des Erfahrungsstandpunktes und des rationellen, begrifflichen Denkens in der Mathematik und Logik 275, Einseitigkeit des auf den Satz des Widerspruchs gegründeten R. von Kant kritisiert (1755, 1779/80) 280, Widerlegung des vermeintlichen Beweises des allgemeinen Kausalsatzes aus dem Satze des

Widerspruchs, Anfang der Grenzbestimmung des R. 281, Gegensatz von Galilei und Newton zum Verfahren des dogmatischen R. 299 f., der Geist des R. in unverschulter Gestalt der Geist aller strengen Wissenschaftlichkeit 304, Analytik der Begriffe Vorstufe zu ihrer Kritik, anatomische Zerlegung vor der physiologischen Funktionserforschung 304, Verwandlung des dogmatischen in kritischen R. (Einfluss Humes auf Kant) 306, Wendung der Dissertation (1770) zum dogmatischen R. 316, 348, Kants Bekämpfung des unbegründeten R. 350, eigentümliche rationalistische Stellung Kants in der Dissertation 353 f., quaestio facti, ob alle Erkenntnis allein von der Erfahrung anhebe, bejahend, questio juris, ob sie von der Erfahrung als ihrem obersten Erkenntnisgrunde abzuleiten sei, verneinend vom kritischen R. beantwortet 427

Rationelle Erfahrungstheorie bei Kant 214, Unterscheidung von r.n und empirischen Teilen der Wissenschaft 217, r.r Charakter der Naturwissenschaft 350

Raum (Locke) 27 f., 41 f., 49, 51 ff., Unendlichkeit des R.es und Unbeschränktheit des Zählens 28, R. und Materie bei Descartes 28, 178, Gleichsetzung von Locke zurückgewiesen 28, 178, imaginärer R. (Locke) 28, R. und Körper (Locke) 54 ff., 63, leerer R. (Locke) 55 f., 178, R. bei Berkeley 49, R. bei Descartes 53 f., R. bei Hume 49, unendliche Teilbarkeit von Hume bestritten 173 ff., 182 f., R. bei Newton 54 f., 57 f., 275, 283, 314, 325 ff., 404, R. bei Leibniz 57, 277, 325 ff., 334 ff., R. bei Wolff 230, 326 f., R. bei Lambert 230, R. bei Euler 58, 334 ff., R. bei Kant 53 f., 56, 58, 96, 232, 240 f., 254 f., 275, 277 f., 283, 286, 312, 314 ff., 325 ff., 342 ff., 396 f., 404 f., 409 f., 427, 453 ff., 461 f., 468 ff., 503, 505 ff., 516, 563, 565 f., 571 ff., 580 f., R. und Empfindung 66, unendliche Teilbarkeit 77 f., leerer R. 331, Ursprünglichkeit 329 ff., Anschaulichkeit 339 f., Erwerbung und Entwicklung 390 f.

Realentgegensetzung und Kausalität (Kant) 270, R. (Antagonismus von Kräften) und logischer Widerspruch (Kant) 257, 304, 319

Real- und Erkenntnisgrund 261 f., 267, 269 ff., 309 f., 317 ff.

Realismus und Nominalismus 70, 84, R. der Dinge und Idealismus der Anschauung 396 f., R. und Phänomenalismus 456, naiver R. 477, R. bei Kant 562, 572, R. im gewöhnlichen Sinne 520

Realität der Erkenntnis 92, R. der Aussenwelt 190 f., 194 f., empirische R. des Raumes 339, 341, 453, 468 f., der Zeit 453, 473, 475 f., R. der Sinnenwelt 343 f., Kategorie bei Kant (nicht gleichbedeutend mit Wirklichkeit; der Grundsatz ihrer Anwendung das ausdrückend, was a priori erkennbar ist, dagegen die wirkliche Existenz erfahrungsmässig) 542 f., vgl. auch 565, reales Dasein bei Locke 87, Realsetzung, Realentgegensetzung und Kausalität (Kant, Crusius, Hume) 270 f., reale und nominale Wesenheiten 85 f.

Reallogik 348.

Realopposition s. Realentgegensetzung

Real- und Formwissenschaften 321

Reflexion (Locke) 6, 37 ff., 70, 73 f., 98, 245 f., (Hume) 139, 153, Einheit 495

Regelmässigkeit der Erfahrung 131 ff., 158, 509 f., 518 f., R. und Gewohnheit 135 f., R. und Freiheit (Hume)

151 f., R. und Kausalität 165, 553 f., 557 f., R. eigener Wahrnehmung und empirisches Gesetz 496
Regeln durch die Beziehung der Begriffe auf die Anschauung 393
Regulative Bedeutung der moralischen Begriffe 96, r. Prinzipien 363
Rekognition bei Kant 508, 510, 515
Relation (Locke) 50, 87, (Kant) 373
Relativismus 2
Relativität der Bewegung 328
Religion 106, 294
Reproduktion, Synthesis bei Kant 508 ff., R. der Vorstellungen und Regelmässigkeit 519
Repulsion 330 f.
Rezeptivität 37, 357, 472, 562, 571, 584
Richtung (Euler) 334 f.
Romantische Philosophie 561
Ruhe und Bewegung 54 ff., 335

Sachwissenschaft und Wortweisheit 24
Schein, dialektischer (Kant) 5, S. und Erscheinung 194, 232, 565. Vgl. Illusionismus. S. durch zu grosse Feinheit der mechanischen Sinnesapparate (Lambert) 225, S. bei Tetens 243
Schematismus der reinen Begriffe 532 ff.
Schlusslehre und Ideen 576 ff., 582, Syllogistik 96 ff.
Schöpfung 286, 549, 557, schöpferischer Verstand (intellectus archetypus) 369 f.
Schwere und Ausdehnung 420 f.
Seele und Körper (Descartes) 54, 70 f., (Locke) 54, 70 f., (Hume) 105, Wesen unbekannt 79 f., Einheit des Ich und S.nsubstanz 82, Ort 323
Sein und Wissen 3, S. und Sollen 96, S. und Erscheinung 347, 349 ff., S. und Widerspruchslosigkeit 348. Vgl. Dasein, Ontologie, Existenz.
Selbst (Hume) 201 ff., vgl. Ich, S.-affektion 562, S.bewusstsein 82, 242, 367, 499, 510, 521 ff., S.erfassung 565, S.wahrnehmung 37 f.
Sensation und Reflexion (Locke) 37 ff., 70, 73 f., 98
Sensitives Wissen (Locke) 87 ff., 93
Sensualismus, Lockes Standpunkt 36, 38, 245 f., Kants Vermittlung zwischen dem S. der Erfahrungsphilosophie und dem Intellektualsystem von Leibniz-Wolff 226, innige Verbindung zwischen Rationalismus und S. bei Kant 265
Singuläre Vorgänge auch allgemeingültig als Erfahrung 430 f., Singularbegriffe 458
Sinn (Locke) 37 ff., 98 ff., 245 f., Wirklichkeit des äusseren S.es, nämlich Ergreifung der wirklichen Dinge unter der Vorstellungsform der Erscheinungen 561 f., S.e und Vernunft (Hume) 194, S.e und Begriffsbildung 500 f., S.esabdrücke (vgl. Impressionen) und Begriffe 170, spezifische S.esenergie 3, 46, 49, 57, S.enwelt und Verstandeswelt (Kant) 292, Realität der S.enwelt 343 f., S.lichkeit und Verstand (Kant) 254, 259 f., 299, 316 f., 345 ff., 386. sinnliche und begriffliche Erkenntnis (Kant) 256, S.lichkeit und Vernunft, Grenzen 368 f. Geheimnis des Ursprungs 356, sinnlicher Ursprung der Wissenselemente bei Locke 30 f., S.lichkeit nicht psychophysisch betrachtet in der Vernunftkritik 394, S.lichkeit als Möglichkeit der Erscheinungen von seiten des Subjekts 466
Sittengesetz (Locke) 96. sittliche Erhebung (über das Sinnliche) und Anknüpfung des Glaubens (an Übersinnliches) an diese Erhebung 294
Skeptizismus im Altertume 3, S. und Dogmatismus 26, Berkeleys Standpunkt 189, 191 f., Humes Stand-

punkt 3, 6, 101 ff., 122, 150, 189 ff., Kants Standpunkt 208, 344, 565, la nature confond les Pyrrhoniens 101, der totale S. wie der Durchgang durchs Unmögliche in der Mathematik als Methode Humes, das sich auf Tatsachen beziehende Erkennen von der Abhängigkeit von Vernunftbeweisen zu befreien 103
Sollen und Sein 96
Speziesbegriff (Locke) 84 ff., (Kant) 290 f.
Spezifikation 363, 392
Spezifische Sinnesenergie 3, 46, 49, 57
Spiegelbild 337
Spontanetät des Denkens 472
Sprache und Ideen (Locke) 30, S. und Unterscheidungsfähigkeit 65, S. und Dinge (Locke) 73, Lockes erkenntniskritische Betrachtung 84 ff.
Stetigkeit 54, 63, 86, 176, 178, 204, 223 f., 252, 257 ff., 331 f., 352 f.
Stoss 23, 80, 128, 146 f., 269 f.
Subjekts- und Objektsbegriff 166, 367, transzendentales Subjekt 193, subjektiver Ursprung und objektive Gültigkeit 499 f., S.- und Objektsbewusstsein, Einheitsform 531
Subjektivismus 15, 47, 222, 357, 361, 368, 407, 513, 520 f., 553, 562, 565, 568, 572
Substantialität und Substanz 72, Descartes' Standpunkt 36, Leibniz 282, Locke 4, 50 f., 57, 70 ff., 81, 88, Hume 105, 112, 189, 193, 202, Lambert 227, Kant 81, 202 f., 277, 282 f., 324 f., 329 f., 355, 357, 359 f., 365, 373, 439 ff., 488, 491, 493, 495, 498, 500 f., 518, 534, 538 f., 543 ff., 575 ff., 582
Sukzession von Empfindungen und Abstand 179 f., S. und Dauer (Lambert) 229, S. bei Kant 534
Syllogismus bei Descartes 219, bei Wolff 218 f.,
Syllogistik 96 ff., Schlusslehre und Ideen 576 ff., 582
Symbolische Erkenntnis (Kant) 365
Symmetrie 337, 339 ff.
Sympathie (Locke) 109, (Hume) 104, 192
Synthese, schöpferische S. der Entdeckung 377 f., chemische S. 451 f., S. der Vorstellungsbildung 508, synth. U. a priori 89, 100, 181, 416 ff., synthetisches Verfahren der Mathematik 97, der Metaphysik (noch nicht an der Zeit) 257, 292, 299, s. (anschauliche) und analytische (begriffliche) Erkenntnis 352 f., s. Sätze nicht aus blossen Begriffen ohne Anschauung 580, Synthesis speciosa der Anschauungsformen 527, s. Erkenntnis 181, 580 f., Humes Auffassung 104 f., 108, 117, 203, s. Identität 503, 506, 510, 512, 514 ff., 522 ff.
Systematische Begriffsordnung 172, Kants Systematik 12, 14.

Tastsinn und mechanische Vorgänge 225
Tathandlung Fichtes 412
Tätigkeit des Geistes bei Hume unterschätzt 158 (vgl. Aktivität)
Tatsachen und Theorien 6, Tatsächlichkeit und Zufälligkeit 124, Wahrscheinlichkeit 132 ff., T. und Ideelles 159, Tatsächliches nicht a priori zu ergründen 519 f., 544, 552 ff., 567 f., 570, 581 f., T. und Begriffe (Hobbes) 91, (Locke) 91 f., (Hume) 91, 103, 116 ff., 168, 181 ff., 191 ff., 306 ff., (Kant) 306 ff.
Täuschungen, metaphysische 6
Technische Erfindungen, Hochschätzung bei Locke 24 f.
Teilbarkeit, unendliche 52 ff., 68, 77, 173 ff., 182 f., 331 ff., 343 f., 352
Teleologische und mechanische Hypothese (Hume) 206 f., t. Urteilskraft 519

Terminologie bei Kant 11, 13 f., bei Locke 29
Theorie und Tatsachen 6
Thetischer (metaphysischer) Begriffsgebrauch 363 f.
Tiere (Hume) 150, 152 ff., (Kant) 501
Totalität (Kant) 352 ff.
Trägheit 147
Transzendentale Frage bei Kant 130, Transzendentalphilosophie 194, 213 ff., 252 f., 255, 343 ff., 372, 399, 403, 469, 482, 497, 499, t. Notwendigkeit 142, ts. Subjekt 193, t. Idealität s. Idealität, t. Ästhetik s. Ästhetik usw., Würdigung der Transzendentalphilosophie bei Helmholtz 7 f., physiologische Auffassung 8 (vgl. Kritische Philosophie)
Transzendente und immanente Erkenntnis 254
Träume 114, 322
Trieb und Wissen 161
Trockenheit, glänzende T. Kants 13, vgl. auch 11

Übereinstimmung (s. Identität) und Differenz (Mill) 154
Überleben des Passendsten (Hume) 207
Überräume (Zöllner) 340
Übersinnliche Anschauung 573 ff., 582, Ü.s und sittliche Erhebung 294
Übung (Locke) 35, (Hume) 135
Unabhängige Existenz der Aussenwelt 195 ff.
Unbeweisbarkeit (Hume) 101
Undurchdringlichkeit 330 f.
Unendlich, Mathematik des U.-Kleinen (Leibniz) 1, u.e Teilbarkeit, s. Teilbarkeit, U.keit 51 f., 55, 62, 64 ff., 69, 78, 173 ff., 286, 351, 353, 461 f.
Unerkennbarkeit der Substanz (Hume) 193
Universalwissenschaft 1 f.
Unmittelbarkeit der innern und äusseren Erfahrung 478 f.
Unsterblichkeit (Kant) 293 f.
Unterordnende Urteile 417
Unterscheidung (Mill) 154, U.sfähigkeit und Sprache 65
Unwissenheit über Seele und Körper 79 f.
Ursache (vgl. Kausalität) und Wirkung (Leibniz) 87, U. und Grund (Spinoza) 120, wahre U. (Newton) 138, U. und Veranlassung 160, U. und Grund (Wolff) 218 f., U. und Grund (Kant) 261 f., 267, 269 ff., 281, 304, 317 ff., U. und Erfahrung 300, U. und Wirkung 350, U. bei Kant, kritische Anschauung 383 f.
Ursprung und Anfang, erkenntnistheoretische Unterscheidung 108, psychologische und transzendentale U.sfrage 399, Ursprünglichkeit des Raums 339 ff.
Urteil (Locke) 28, 31, 40, 86, Modalität 92, U. als Übergang vom Denken zum Erkennen, Anwendung von Begriffen auf das Wirkliche 166, U. und Empfindungen (Kant) 260, 267, Einheitsbegriffe 374, 376, 387, Bedeutung des gegenständlichen U.s, die reinen Begriffe notwendige Bestandteile der Vorstellung des Objekts (transzendentale Deduktion) 387, objektive Möglichkeit 416 ff., Erfahrung und U. 484, 487 f., 491, Form und Bedeutung 525, Bedeutung 491, Kants Definition 504, teleologische U.skraft 519, U.sgefühl (Hume) 165

Vakuum 173 f., 180 f.
Veränderung, Form des Beharrens Voraussetzung jeder Wahrnehmung und jedes Begriffs der V., Grenze und Halt des Grundsatzes der V. am Prinzipe der Konstanz, Schema der V. (Zeitform der Entwicklung) nur unter Voraussetzung der absoluten (an sich selbst beharrlichen, reinen) Zeit,

von der sich die V. (als Bestimmung und Besonderung) abhebt, erkennbar 176f., unendliche Teilbarkeit der Zeit durch Inkommensurabilität der Form des Beharrens im Vergleich mit der Form der V. 177, V. empirisch, nur durch Wahrnehmung in der Erfahrung gegeben 453, Sukzession der Töne einer Musik, objektiv bestimmt, doch nicht kausal zu begründen, notwendige Kontinuität der Zeitreihe und objektive Folge der Erscheinungen, Gleichförmiges nicht Problem für ursachliches Forschen, sondern V. der Folge, V. der Bewegung 556, V. des Zustandes und V. gewisser Relationen von Kant unterschieden 556, Erfahrung einer V. im Unterschiede von ihrer blossen Wahrnehmung aus dem Gesetze der Kausalität abzuleiten (Kant), nicht das Gesetz aus der Erfahrung (Hume) 557, ursachlose V.en von aller Erfahrung a priori und notwendig ausgeschlossen, wie absoluter Anfang vom Zeitbegriffe 557, beim Kausalsatz nicht die Regelmässigkeit in der Folge der V.en (Humes Einfluss auf Kant), sondern die Abhängigkeit jeder V. von einer ihr vorangegangenen das Wesentliche 557f., V., Wechsel, das Ausserordentliche den Kausalitätstrieb weckend 165

Veranlassung und Ursache 160

Verbindlichkeit, Formel der V. in Kants Preisschrift (1763), der kategorische Imperativ in nuce 299

Verbindung (vgl. Synthese), Begriff einer V. überhaupt, Einheit der Zusammensetzung des Mannigfaltigen, deren oberster Grund im formalen Begriffe des Selbstbewusstseins 521ff., V. nach Grund und Folge, ursächliche V. vgl. Kausalität

Vererbung 288ff.

Vergangenheit 62

Vergleichung und Verknüpfung (Leibniz) 87

Verhältnisbegriff, Existenz der sich verhaltenden Objekte eingeräumt, ihre Begreiflichkeit verneint, V. bis an die Grenze dessen reichend, was niemals Wahrnehmung werden kann (Humes Unterschätzung dieses Begriffs) 200f., Kant widerlegt mit diesem V.e den illusionistischen Idealismus und verknüpft die Erscheinungen der Dinge mit ihrer Gegenseite (den Dingen selbst) 201, Lamberts Unterscheidung zwischen einfachen V.en und einfachen Substanzbegriffen, V.e formal gegenüber den Beschaffenheitsbegriffen 227, die Begriffe, welche gar keine besondere Erfahrung zum Grunde liegen haben, und gleichwohl in aller Erfahrungserkenntnis vorkommen, von der sie gleichsam die blosse Form der Verknüpfung ausmachen (Kant) 227

Verifikation 158

Vermögen (Locke) 35, 83, V. und Möglichkeit 213f. (vgl. Möglichkeit), V.stheorie 392

Verneinung und Bejahung im Unendlichkeitsbegriffe (Locke) 68f. V. (Auflösung einer Assoziation) bei Hume 116

Vernichtung, Unmöglichkeit der V., Korrelat des Substanzsatzes 549

Vernunft (Kant) 9, 15, Verstandes- und V.erkenntnis (Locke) durch die Verhältnisse der zusammengesetzten Ideen, das wahrnehmende Bewusstsein durch die Sinneseindrücke begrenzt 98, Humes Methode des Skeptizismus, um die von Vernunftbeweisen unabhängige Realität der Erkenntnis von Tatsachen darzutun 103, Hume bestreitet der V. das Vermögen,

eine notwendige Verknüpfung von Tatsachen ursprünglich zu lenken und das Gefühl des Moralisch-Guten oder Bösen ursprünglich zu erzeugen 104, für Hume die V. ein nachgeborenes Vermögen, passiv und reflektierend, Verkennung ihres synthetischen Vermögens und der Begriffe in der Erfahrung 104f., V. und Instinkt (Hume) 137, 150, 152ff., Humes kritische Untersuchung des Charakters der V.schlüsse 133ff., Erfahrungsschlüsse (unmittelbare Folgerungen) und V.schlüsse (durch Einschaltung eines Grundes vermittelt) von Hume unterschieden 139, V. nach Hume unfähig, die Skepsis zu heilen 189, alle Tatsachenerkenntnis nicht auf V., sondern auf einem Naturprinzipe beruhend (Hume) 190, Skeptizismus der Sinne (Hume), Widerstreit zwischen den Sinnen und der V. 194, nicht Sinne noch V. bringen die Meinung von der Wirklichkeit der Aussenwelt hervor, sondern die Einbildungskraft (Hume) 196, V. und Einbildung, Humes Standpunkt 198f., Erfahrung und V. dem Leben und seinen Instinkten (dem Ursprunge wie dem Range nach) unterzuordnen (Hume) 205 Verstand und V. psychologisch dasselbe Vermögen 254, 393, Kant unterscheidet den Schluss aus reinen Begriffen vom auf die Form der Anschauung bezogenen Urteile 254, moralische V.begriffe (Kant) 294, V. und Sinnlichkeit, Grenzen 368f., V. definiert als System der Nachforschung nach Grundsätzen der Einheit, also System reiner Erkenntnis 393f., praktische V., V. als Wille, Erkenntnisvermögen für Übersinnliches, Naturanlage des Geistes zur Metaphysik 437 Vgl. 292

Verschiedenheit (Locke) 87ff., 98, (Leibniz) 87

Verstand und metaphysisches Bedürfnis 57, V.esdefinition bei Kant 14, 393f., Verständigkeit Lockes 21, V. und Ideen bei Locke 38f., V. bei Locke 73f., 98ff., bei Hume 108, reine V.esbegriffe (Hume) 112f., V., Wille und Kausalitätsstreben 165, zu aller Erfahrung und deren Möglichkeit gehört V. (Kant) 247, Sinnlichkeit und V. als subjektive Vermögen nicht von Kant getrennt, sondern ihre wurzelhafte Einheit vermutet 254, 260, Sinnlichkeit und V. angeblich von Kant (1762) unterschieden 259f., erkenntniskritische Unterscheidung nicht der Erkenntnisvermögen, sondern der Erkenntnisarten 260, V.es- und Sinnenwelt 292 (Dissertation von 1770 siehe unter Kant), Trennung der Elementarbegriffe der Sinnlichkeit von den Begriffen des reinen V.es und damit Einsicht in die Ungleichartigkeit der mathematischen und der philosophischen Erkenntnis 299, die Begriffe des reinen Denkens mit realem Gebrauche sich auf die der Sinnenwelt zum Grunde liegende V.eswelt beziehend (dogmatische Wendung von 1770) 316; Kritik dieses Standpunktes 316f., 346ff., Widerspruch der Unendlichkeit mit dem V.esbegriffe der Welt 354f., schöpferischer V., dessen Anschauungen die Urbilder der Dinge selbst sein würden 369, intellectus ektypus (schöpfend) und archetypus (schaffend) 370, der menschliche V. weder dies noch jenes, sondern aktiv, ohne durch seine Vorstellungen Ursache des Gegenstandes (ausser in der Moral) zu sein; die Begriffe des reinen V.es nicht aus Sinneswahrnehmungen

abzuleiten, aber nur auf Anlass der sinnlichen Eindrücke entstehend 370, Untersuchung der positiven Seite der Natur der Verstandesvorstellungen 370 ff., V. und Sinnlichkeit, psychologische Unterscheidung für Kant unwesentlich 386, Bedingungen, unter denen sich der V. selbst erst entwickelt, Kants Stellung zur Erfahrung 409, Verstandesbegriff nicht vor der Wahrnehmung fertig, sondern sich an und mit den Eindrücken der Erfahrung entwickelnd 494 f., V. und Dinge, Anteil des V.es 500 f., 515 ff., V. und Objektsbewusstsein 509, V. und Gesetze 518 ff., 553, 581 f., Problem eines anschauenden V.es und Noumena im positiven Sinne 573 ff., 582
Verursachung s. Kausalität
Visionen 464
Völkerpsychologie bei Locke 25, 32, 245
Vorhergehen in der Zeit oder der Art nach (a priori) 399, 401
Vorstellungen, objektive Gültigkeit und psychologische Analyse 107 ff., V. und Dinge 195, 199 ff., V. verdinglicht bei Hume 202, V. und Ich 203, V. und Objekt (Tetens) 241 ff., gegebene und erdachte V. (Kant) 268, Bedeutung des Wortes V. niemals durch eine Erklärung auflösbar (Kant) 303, wirkliche Existenz in der Art des Vorstellens, nicht in der Beschaffenheit oder der Ordnung der V. sich offenbarend 307, V. bei Herbart 392, V. nicht Ursache des Daseins 497, Vorstellungsformen und Begriffe, Unterschied 500, V. a priori nicht als Ursache, sondern als Form aufzufassen 503, subjektive Quellen: Sinn, Einbildungskraft und Apperzeption 508, reine V. als Form der empirischen 509
Wahrheit und Ewigkeit 91 f., W. als Relation der Dinge zu uns; die Empfindung notwendiger Ausdruck des objektiven Vorgangs (Lossius) 222
Wahrnehmen und Denken 2, Wahrnehmung und Urteil (Locke) 31, 40, 86, äussere und innere W. (Locke) 37 ff., W. und Experiment 40, W. und Vorstellungswechsel 60, W. noch nicht Erfahrung, auch noch nicht die Beobachtung der räumlichen und zeitlichen Verhältnisse der W.en, Erfahrung nach Hume erst eine Folgerung aus einer Impression auf eine Idee 118 f., Minimum (Hume) 175, 178, 186, W. und Aussenwelt 195 ff., W. und Vorstellungen bei Tetens 240, W. und Erfahrung 407, 409, W. und Begriff 455, 494 ff., W.surteil 489 f., W. und Objekt 505, 512, W. und Selbstbewusstsein 510, W. und Einbildungskraft (Kant) 508, W. und Gedächtnis (Hobbes) 508, notwendige Verknüpfung 537 f.
Wahrscheinlichkeit und Erkenntnis (Locke) 30, 87 ff., 122, 245, W.stheorie (Karneades) 103 f., blosse W. der Kausalität (Hume) 105, W. und Tatsachen 132 ff., Poissons Kritik 157, Humes Standpunkt 162 f.
Wechselwirkung 277, 283, 440, 493, 534, 539, 558 f.,
Weltbegriff 352 ff., welterklärende Systeme 7, Weltgrund 359 f., 571, Weltidee 577 f, 582
Wertideen und Erkenntnisbegriffe 294, Wertung des Wissens bei Rousseau und Kant 295
Wesentlichkeit von Merkmalen 85
Widerspruch, Satz des W.s 121, 126, 211 f., 214, 257, 270 f., 280 f., 304, 319 f., 323, 348, 358, 423 f., 486
Widerstand und Arbeit 123, 146 f.

Wiederholung (Hume) 135, 138 f., 142, 157, Unmöglichkeit 162
Wille, Lockes Untersuchung des Kraftbegriffs im Zusammenhange mit der Frage der W.nsfreiheit 51, regulative Bedeutung der moralischen Ideen, Normen für die W.nsrichtung, im Unterschiede von der konstitutiven Natur der mathematischen Grundbegriffe (Locke) 96, Wahrnehmung unseres eigenen W.ns und Begriff der Ursache und Kraft 123, Unwissenheit über das Wie durch besonnene Kritik erst zu enthüllen, Humes Scharfblick 123 f., Einsicht in die vollkommene Undurchsichtigkeit des inneren Wesens eines wirksamen Prinzips bei der Betrachtung unseres W.ns als der erzeugende Punkt der Kausalitätslehre Humes 124, Meinung, dass wir in unserem W.n eine Kraft unmittelbar erleben, daher W. als Typus der Kraft 145, Humes Widerlegung dieser naturwüchsigen Meinung eine Umwälzung der Denkart bewirkend 145, W. scheinbar das einzige intim Bekannte, W.nsphilosophie nicht erst bei Schopenhauer, sondern bereits die Philosophie des Wilden 147, W. und Bewegung durchaus nicht kennbar verbunden, die Macht des W.ns nur erfahrungsmässig erlernbar, durchaus nicht a priori ersichtlich (Hume, Kant) 148, W. und Lähmung 148, W. und Nerveninnervation 149, Unerforschlichkeit des Einflusses des W.ns auf unsere Gedanken, innere Erfahrung die Tatsache einer begrenzten W.nsmacht zeigend, nicht aber das Warum und Wie 149, vgl. auch 130, Gedanken, die scheinbar ihren eigenen W.n haben (uns Audienz geben, Nietzsche) 149, Schopenhauers Meinung, dass der W. die Kausalität von innen gesehen sei, das Dunkel nicht erhellend 150, Humes Versuch, den metaphysischen Knoten der W.nsfreiheit zu lösen: Notwendigkeit als vollkommene Regelmässigkeit, Gegensatz Zufall, Notwendigkeit als Zwang (Nötigung), Gegensatz Freiheit, W.nsfreiheit als Abwesenheit von Zwang, nicht als Abwesenheit von einer Ursache 151 f., Notwendigkeit ohne Nötigungsgefühl als W.nsfreiheit 152, Interesse des W.ns den Impuls, Analogie des W.ns den Stoff der anfänglichen Kausalitätsäusserung liefernd 165, Antinomie der W.nsfreiheit bei Kant (1755, Dialog zwischen Cajus, indifferentiae aequilibrii defensor, und Titius, rationis determinantis patronus) 281, Kant lässt die Vernunft als W. kausal sein, schreibt auch den Dingen an sich Kausalität zu, nur dass in der Zeitfolge der Erscheinungen nicht diese Kausalität selbst, sondern ihre Analogie bestimmt erkennbar sei (Anwendung des Kausalitätsbegriffs auf Noumenen) 569 f.
Winde, Drehungsgesetz 287 f.
Wirklichkeit, Glauben an W. (belief) von wirklichen Annahmen unterscheidbar in der Art unserer Auffassung (Hume) 140 ff., mathematisches Denken das einzige Mittel, den logischen Einheitsbegriff des Grundes in die Anschauung überzuführen (Herstellung eines begrifflichen Zusammenhangs zur Eindringung in den wirklichen) 173, das Denken der W. untergeordnet, unsere Begriffe nicht das Mass für wirkliche Existenz, Glaube an die W. ein unmittelbares Erlebnis (Hume) 190 f., Grenze zwischen W. und Erdichtung, Dasein keine Idee

(Hume, Kant) 306 f., W. und Begriff 370 ff., W. und Bewusstsein 514, Schema bei Kant 534, W. und Realität 542 f., W. einer Erkenntnis (Kant) 560, 566, W. der äusseren Wahrnehmung 565
Wirkungsgesetz der Substanzen im Raume 329, 355
Wissen und Sein 3, W. und Meinen (Locke) 87 f., W. und Glauben (Kant) 576, Lockes W.sphilosophie 23, moderne Wissenschaft und Auflösung der alten Philosophie 1 f., Wissenschaftslehre 2
Worte und Begriffe 12 f., Wortweisheit und Sachwissenschaft 24, W. und Allgemeinheit 167 f., W. und Begriff bei Locke 30, 84 ff.
Wunder, Ausschliessung 105, 363, Unwahrscheinlichkeit (Hume) 163 f.

Zahl und Unendlichkeit (Locke) 62, 64 f., Z. bei Kant 533 f., Z.ensystems 443, Unbeschränktheit des Zählens und Unendlichkeit des Raumes 28
Zeit (Locke) 51 f., 58 ff., Z. und Bewegung (Locke) 60 f., (Newton) 57 f., 60 f., 63, 404, 475, (Hume) 162, 173 ff., absolute und relative Z. 57 ff., Folge und Dauer 59 f., Z. bei Kant 59, 96, 232, 254 f., 286, 315 f., 343 ff., 390 f., 404, 409 f., 453 ff., 472 ff., 516, 563, 566, 571 ff., 580 f., Unabhängigkeit von der Z. 161, Z. bei Wolff 230, bei Lambert 230, Euler gegen Leibniz 334 ff., Antinomien 360, reine Z. 396, Z. vor der Erfahrung 441, Eindimensionalität 442, Einzigkeit und Unendlichkeit 474, Z. und Raum als Vorstellungen 503, 509, als formale Anschauungen durch Kategorien bestimmt 505 ff., Z.form, Vermittlung zwischen Begriff und Anschauung, als Form der innern und äusseren Erfahrung 533 f., Beharrlichkeit, Sukzession und Koexistenz 545 ff.
Ziel und Entwicklungsverständnis 294
Zufälligkeit als Natur des Tatsächlichen 124, Zufall bei Hume 151 f., 163, bei Kant 273, 538, 544, relative Z. der empirischen Wahrnehmung 431
Zusammenhang ungleicher Wahrnehmungen durch denselben Gegenstand und Z. der Folge, Kohärenz der Vorstellungen (Hume) 199 f., Z. der Erscheinungen 543, 559 (vgl. Gemeinschaft)
Zwang und Freiheit (Hume) 151 f.
Zweck 289 f., 382, 394, 519, Z.-mässigkeit in der Natur 285, teleologische Hypothese (Hume) 206 f.
Zweifel bei Hume 101 ff. (vgl. Skeptizismus)
Zwischenideen und Beweis, durch wiederholte Einschaltung geeigneter Z. oder Beweisgründe Herstellung eines Zusammenhangs zwischen entlegenen Vorstellungen, wobei in den vermittelnden Schritten des Beweises anschauliche Gewissheit vonnöten (Locke) 87, Schranke des beweisbaren Wissens durch Mangel an Z. 89

Druckfehlerberichtigung.

Seite	97	Zeile	4	v. o.	lies:	beweisen	statt	bewiesen.
„	100	„	14	v. o.	„	1783	„	1785.
„	112	„	4	v. o.	„	nur	„	nun.
„	141	„	15	v. u.	„	to believe	„	to belief.
„	191	„	4	v. o.	„	lässt	„	lösst.
„	296	„	2	v. u.	„	syllogistischen	„	syllogischen.
„	296	„	10	v. u.	„	1756	„	1758.
„	374	„	9	v. o.	„	Prolegomena	„	Prologomena.
„	374	„	16	v. u.	„	so unwesentlich sind	„	. . . . ist.
„	499	„	1	v. o.	„	als der Grundbegriffe	„	als die Grundbegriffe.
„	532	„	9	v. o.	„	für die Urteile	„	für die die Urteile.
„	558	„	17	v. u.	„	von dem commercium	„	von den commercium.

Druck von W. Drugulin in Leipzig.